راهنية الفلسفة

1- **الإشكالية:**

هل الفلسفة فكر راهني أي زمني بالفعل Act/uelle؟ ألا تأتي الفلسفة دائما بعد فوات الأوان؟ وهي في ذلك مثل البومة لا تظهر إلا عند المساء (هيجل).؟ ما قدرة الفلسفة على متابعة الأحداث التاريخية ومواكبة صيرورة المجتمعات؟ كيف يمكن لفكر عالي التجريد وملتبس المفاهيم أن يقارب كثرة الأحداث وسرعتها في ماضيها و مستقبلها؟ هل الجينيالوجيا منهجية قادرة على تحويل الميتافزيقا إلى أفق للعيش والمغايرة وتحقيق ذلك؟ لماذا تتوارى الفلسفة وراء الأحداث كأنها لاتفكر إلا في ذاتها؟

ألا يمكن الجزم بأن الفلسفة تعاني من إحدى أزماتها الكبرى؟ أزمة موضوع استولت عليه العلوم الأخرى؟ لكن هل للفلسفة من موضوع... غير تضعيف ذاتها:علم العلم، وتاريخ التاريخ ومعنى المعنى وفن الفن؟

مقابل ذلك، أليست الفلسفة فكرا لا راهنيا؟ فكر لا يفكر في الراهن باعتباره حضورا دائما ولا باعتباره تاريخا دوما؟ انما يفكر في لاراهنية الحاضر وفي تاريخانية الحدث بما فيه نهاية التاريخ. ما هو زمن الفلسفة هل هو الحاضر؟ أم الآن؟ أم اللحظة؟ أم الراهن؟ أليست الفلسفة فكرا تنبؤيا استباقيا؟...

2- **الأرضية:**

إرايغنيس

الحدث هو ما يحدث ويأتي. وهو لايشكل موضوع الفلسفة المباشر إنما موضوعها هو ماوراء الحدث.

الميتوس/اللوغوس

إذا كانت الإلياذة والأوديسيا متابعة جمالية وفنية للأحداث التاريخية والمصيرية لليونان.. فإن الفلسفة لم تكن كذلك في كل ملامحها. ذلك أن أعمال هوميروس كانت تنهل أحداثها من وقائع التاريخ ومصائر الإغريق وتؤسطرها. أما الفلسفة فكانت تجرد الأحداث والوقائع من تاريخيتها وراهنيتها إنطلاقا من مقام المفهوم كالخير والجمال والدولة...لذا يمكن إعتبار الأسطورة انعكاسا لواقع لم يحدث أبدا أما الفلسفة فهي انعكاس المفهوم على الواقع. الأسطورة تأخذ بلاغتها من الواقع وترتهن بها أما الفلسفة فترتبط بالكاووس ومنه تحاول اجتثاث الوقائع وتعقلها.

بوليس/ديموس

حتى حين تكون الفلسفة داخل المدينة فهي تختار الهامش والإنطواء على المركز والإنفتاح على غيره. وهذا الإختيار يسمح لها دائما بالابتعاد عن المباشر الراهن الذي تسلط عليه أضواء اللحظة والاقتراب من اللامباشر اللاراهن الذي يلفه الالتباس. الفلسفة السياسية ليست هي السياسة هذه الأخيرة فكر مباشر عملي راهني يتأسس على اتخاذ القرارات وتحريك التاريخ أما الفلسفة السياسية فهي لاتباشر الممارسة التقريرية بقدر ما تفكر في شروط هذه الممارسة من خلال المفاهيم أي تفكر في الممارسة في حد ذاتها باعتبارها مفهوما. التاريخ هذا يسمى التاريخانية وهو شرط سابق على المعرفة التاريخية. وحتى هذه الأخيرة لا تتطابق تماما وحراك المجتمع. فبينها وبينه فسحة. هي فجوة ضرورية ليتكون الموضوع وليأخذ اتجاهه. البحث عن إتجاه من شمائل الفلسفة ويسمى المشروع. بيد أننا نعيش في مجتمعات لا تملك مشروعا..معالم البؤس والتيبس والرداءة والنذالة عناوين كبرى على هذا الفقد والعوز. فهل باستطاعة الفلسفة أن تفكر وتقترح مشروعا مجتمعيا لا هو طوباويا ولا هو إيديولوجيا؟

الفارماكون

الفارماكون هو الترياق والسم هاجسه هو البحث عن فن محكم للعيش. وهو الوصفة الخيميائية للمداواة والمعالجة وفي نفس الوقت للحمية وفن العيش باعتبارهما وصفات سرية للمتعة ووصفات نباتية لصناعة الطب.لذا لا يجب أن تكون الفلسفة السياسية بعيدة كل البعد عن الفلسفة الهيدونية..كيفما كانت تلويناتها..

كرونوس/ إيون

إذا كان زمن الفلسفة هو الحاضر فإنه يتميز عن الماضي والمستقبل وإذا كان الآن فهو يتميز عن الأمس والغد وإذا كان اللحظة فهو يتميز عن الماقبل والمابعد..أما في الراهن فالفلسفة فيما يبدو هي ظرف أو حالة أو وضع. راهن الفلسفة هو حالها خارج كرونولوجية الزمن. هذه الأخيرة هي من مهام التاريخ الذي يريد أن يصبح علما موضوعيا. مهمة الفلسفة هي تبيان استحالة هذا الأمر لأننا جزء من التاريخ ومن الزمن. شرط التاريخ هذا يسمى التاريخانية وهو شرط سابق على المعرفة التاريخية:

3- المحاور المقترحة

1- تقاطع الفلسفة الإسلامية والتيولوجيا.
2- الفلسفة بين المواطنة وفن العيش.
3- في الحاجة إلى الفلسفة: النقد/الاختلاف/النهاية.
4-الفلسفة والترجمة: إبداع وإستعارة.
5- الفلسفة والأدب.

مجلة مقاربات

المحور الأول: تقاطع الفسفة الإسلامية والتيولوجيا

حداثة التفكير النقدي عند القاضي عبد الجبار الهمذاني

د. عاصم "محمد أمين" بني عامر
أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية، جامعة الملك فيصل

تمهيد

يبدو الكلام عن حداثة رجل عاش منذ ما يربو على أحد عشر قرناً ضرباً من الإسقاط المفتعل، الأمر كذلك إن اكتفيت من الحداثة بالظاهر من معانيها والمباشر من أبعادها، فعددت الحديث نقيضاً للقديم، لكن الحداثة تترفع عن هذا التمثل السطحي، وتنأى عن الحصر في قشرتها الخلابة، دون النفاذ إلى حقيقة كنهها، فهي ما كانت يوماً تقليداً، ولا اقتصرت يوماً على وجه الحياة المادي، إنما هي في جوهرها موقف رائد من الإنسان ومن المجتمع، يقوم على نبذ الآراء الجاهزة والنظريات المحنطة، ويتوق إلى تجاوز حدود المعرفة تجاوزاً مستمراً، ويسعى إلى عقلنة كل المعطيات، والقدرة على صهر الموجودات المعنوية والمادية وإخراجها بحسب معيار الجدوى: جدوى الفهم وجدوى الفعل معاً.

إذاً الحداثة نتوء في السياق التاريخي، يمكن لها أن تتجول في أي لحظة من لحظات الزمن، ولا بد من تسليط الضوء عليها في بؤر مضيئة من تاريخنا، يكشف عن مدى إسهام العلماء العرب في بناء أصول الصرح النقدي العالمي، ووضع الأسس التي بني عليها النقد الحديث.

من هنا تحاول الدراسة الكشف عما قدمه القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي من قضايا نقدية حداثوية، أسهمت في بناء النقد العربي الذي كان حلقة في النقد العالمي. دفع إليها قلة الدراسات في هذا الموضوع، وتبعثر ما يطرحه القاضي في ثنايا كتبه التي تزيد في مجموع أوراقها على مئة ألف، إضافة إلى وعورة ما يطرحه من قضايا نقدية.

تطلبت معاينة تلك القضايا منهجاً محايثاً يسبر أغوار أحكامه النقدية في بنيتها، فكان المنهج التحليلي بأدواته خير معين. ولأجل ذلك جاءت الدراسة في مبحثين، الأول بعنوان: "أفق الحداثة"، حيث وقف على مصطلح الحداثة ومفهومها وبواعثها، ثم أتبع بآخر عنوانه "الحداثة النقدية عند القاضي عبد الجبار"، كشف عن قضايا الحداثة النقدية التي عالجها القاضي في مظان كتبه، وهي قضية نشأة اللغة، والمواضعة والاصطلاح فيها، واللفظ والمعنى، وعلاقة الدال بالمدلول، والمجاز، والتأويل الأدبي.

المبحث الأول: "أفق الحداثة"

أولا: الحداثة: المصطلح والمفهوم

تتكشف مادة حدث في المعاجم العربية عن كون شيء لم يكن... ومحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها". (ابن منظور، لسان العرب، م2، مادة "حدث)". وفي الحديث "إياكم ومحدثات الأمور". (الترمذي، سنن الترمذي، ج1، باب اجتناب البدع والجدل، حديث رقم 45).وهي ما لم يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا إجماع. أما لفظة "Modernism" في أصلها الغربي فتؤشر "حركة في الفكر الكاثوليكي، سعت إلى تأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين".(منير البعلبكي، المورد،، مادة "mode").

تتمحور مادة "حدث" في المعجمات العربية والأجنبية، كما رأينا سابقاً، حول بعد قوامه فاعلية

الذات، وحضور يغدو فيه الإنسان مركز الكون، وركيزة أساسية تبعث على انبثاق كل المعايير والقوانين والأنظمة وتستحدث الأشياء بعد أن لم تكن، وتتجاوز الثابت في محاولة لمواكبة الظروف والأحوال المتغيرة. على حساب ركني الوجود الآخرين: ما وراء الطبيعة والطبيعة.

فأركان الوجود ثلاثة: ما وراء الطبيعة والطبيعة والإنسان، وبإبراز جانب الإنسان والاتكاء عليه يُنتج مجتمعا ذا خصوصية مغايرة عما لو هيمن أحد الركنين الآخرين، مثال ذلك عندما أضحى الإنسان مركزا لكل ما حوله، ومصدراً لكل انبثاق، بعد القرن الثامن عشر والثورة الصناعية وحضور النزعة العقلانية، خلق مجتمعا حداثياً سُخرت فيه كل الأشياء، وقِيدت نحو خدمة الإنسان ومن ثم أصبح مسؤولاً عن كل متعلقاته! في حين أن الاتكاء على عالم الغيبيات يخلق مجتمعا لاهوتيا تسخر فيه كل الأشياء، وتقاد نحو خدمة المتافيزيقيا، فقبل القرن الثامن عشر كانت سيطرة القوى المتافيزيقية واضحة جلية، فأي ظاهرة كونية أو إنسانية تخضع لتفسيرات غيبية خارجية تبقى الإنسان يدور في فراغ دون جدوى.

لأجل ذلك كله ولغيره لا يمكن ربط الحداثة بالزمن، فلها أن تتجول في أي لحظة من لحظاته، ف"الحداثة انقطاع لكون مصادرها المعرفية تكمن في اللغة، والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية، وكون الفن خلقاً لواقع جديد". (كمال أبو ديب، الحداثة، السلطة، النص، فصول، م 4، ع3، 1984) فهي إذاً صيرورة مستمرة غير مستقرة على حال، ساعية في الوقت نفسه إلى إرساء ثوابت يحتكم إليها الإنسان في تجربته، ومن ثم نقضها من جديد، وثبات الثوابت ينفي عنها الحداثة، مما يضطرها إلى أن تُبعث مرة أخرى لتبقى حية ممتلئة بالفاعلية. من هنا يكشف تحليل الحداثة إلى عناصرها الأولية عن أنها تقوم على مرتكزات أساسية وبمقدار تعاضدها تكون فاعليتها وهذه المرتكزات هي:

الذاتية، وتعني جعل الذات مرتكزاً لاستصدار متعلقاتها، ومتعلقات الطبيعة، وما وراء الطبيعة، فتستمد قوانينها من نفسها وبنفسها، وتجعل "مختلف كائناتها ومستويات إدراكها مقاساً بالمقياس الإنساني".(محمد الشيخ؛ ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة،، 12).

فالذاتية تدعو الإنسان إلى أن يستمد بنيانه من ذاته، لا من تعاليم عقدية أو سلطة أخرى خارجية، ذلك يُتوّج سيادة الإنسان التي تقوم على النفعية التي لاحقها باستحداث سلم قيمي جديد خالٍ من طابع القداسة، يحقق به الإنسان ذاته متحرراً من كل محظور، ما دام يجلب منفعة ويحسن تنظيماً ويفيد متعة ذهنية أو حسية. (عبد المجيد الشرفي، حداثة أبي حيان، فصول، م14، ع4، 1996، 11).

وقد جاء هذا التصور بوصفه رد فعل على بعض الممارسات الكنيسة التي كان فيها الإنسان مهمشاً مستلب الإرادة، من بيئة اتخذت اللاهوت ذريعة للسيطرة على عقول البشر ومقدراتهم.

العقلانية، وترمز إلى تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه، أو تحديد خصائصه، (محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، 500) فلا بد من سبب معقول لكل شيء، مما يتحول بالإنسان من متأمل للكون معجب به إلى غاز له باحث عن أسراره وعلله العقلية والمنطقية، (محمد الشيخ: ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، 14).

وهذه الموجة العقلية هي التي سعت إلى تحرير العقل من وهم الخرافات والأساطير والقوى المتافيزيقية، ورفعت العلم والعقل إلى مراتب المقدس، وصار لزاماً رفض أي معرفة لا تخضع للنقد والمراجعة، بله إخضاعها للمراجعة المستمرة تبعاً للظروف.

والعقلانية ترى في العالم وحدة متكاملة متضافرة في تكوينها، أو طرق تصورها؛ لذلك فإمكانية دراستها كامنة فيها من خلال استخدام أدوات معرفية ملائمة، إذ يلفها نطاق عقلي يحتكم إلى عوامل موضوعية تفضي إلى أن كل الظواهر قابلة للفهم والدراسة، والإنسان قادر بإعمال قواعد العقل على الوصول إلى أكثر الحلول عقلانية.

العلمانية، طرحت بوصفها مقابلا للمقدس، وتعني "عزل السماء عن الأرض والعالم مكتف بذاته

والإنسان كذلك". (مجموعة من الكتاب، الحداثة عن كتاب الحداثة وما بعد الحداثة،، 25). وقد قامت على مبدأ النفعية، أي تجاهل واضح للثوابت والمسلّمات، وإيمان مطلق بالتغيير إلى كل ما من شانه خدمة البشرية والارتقاء بها حتى لو تعارض مع المقدسات، فيعود بمقدور الإنسان "تنظيم الإنسانية دون الله". حسن صعب، المحاولات العلمانية في الدول الإسلامية المعاصرة، 8.

العدمية، وهي ركيزة أساسية من ركائز الحداثة تقوم على وعي انعدام القيم، فتصبح القيم فيها عرضة للتفكك والنقض والتدنيس ونزع ثوب القداسة عنها، فليس ثمة يقين في ظل العدمية، وبذلك يفقد أي "معنى أو حقيقة"، محمد الشيخ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، 14. ويكون ذلك بالتموضع داخل البنية المتجانسة ظاهريا، ومحاولة ضعضعتها سعيا لخلق بنية أخرى أكثر تجانسا، ومن ثم نقض البنية الجديدة بأدوات وطرق مغايرة للطرق والأدوات الأولى، وقيمة العدمية تأتي جراء توالد الكشوف المتلاحقة الناتجة عن تحريض العقل واستفزازه.

ثانيا: الحداثة النقدية

ارتدت النظرية النقدية العربية في تفسيراتها وتحليلاتها، في كثير من قضاياها، إلى رؤية متافيزيقية وقوى غيبية خارجية استلبت الإرادة الإنسانية من مثل الارتداد بمصدر الشعر إلى قوى غيبية تدعى شياطين الشعر، (عبد العزيز عتيق، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، 30) وهو ما يتنافى مع مفهوم الحداثة كما جاء سابقاً. فالحداثة في النقد تتأتى من إعمال الذات الفاعلة (الإنسان) في تفسير وتحليل القضايا النقدية حسب معيار المنفعة والجدوى دون استقرار على حال، فيصبح الإنسان فاعلاً ومُصدّراً، ويصبح الشعر، في المثال السابق، مصدراً إنسانياً بحتاً.

والنقد يحمل بصمة الحداثة إذا وُسم بسمة التطور والتجديد المستمرين، وعدم الوقوف على حدود الموروث، إضافة إلى سعيه الدائب نحو منهجية النقد، وحدّه بحدود تجعله أكثر تقنينا، حدود تقود فيه المقدمات إلى نتائج، فالقواعد النقدية كلما اقتربت من حدود العلم كانت أكثر حداثة ومنطقية. والحداثة النقدية، بهذا المفهوم، هو ما ستسعى الدراسة لتلمسه عند المعتزلة، ومن ثم عند القاضي عبد الجبار.

ثالثا: الحداثة عند المعتزلة

ظهرت المعتزلة في بداية القرن الثاني الهجري (زهدي جار الله، المعتزلة، 1-2) بوصفها فرقة إسلامية فارقت السائد وأضحت ذات رؤية مغايرة في معاينة مرتكزات الوجود الثلاثة "الله، والطبيعة، والإنسان"، وقد راج مذهب المعتزلة لما فيه من مظاهر البحث العقلي والاعتماد على أساليب المنطق والجدل.(مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،، 288.) والتعليل لاسم الفرقة بهذا الاسم مرده إعمال واصل بن عطاء، وهو مؤسس الفرقة، لرأيه، في محاولة لمفارقة السائد المألوف، في مسألة مرتكب الكبيرة واعتزاله مجلس الحسن البصري. (الشهرستاني، الملل والنحل، جـ1، 33-55.)

خلق المعتزلة جوا من النشاط الفكري عم الحاضرة العباسية، (وديعة النجم، الشعر في الحاضرة العباسية، 40-41). تمثل في مروقها من بين صفوف التفسير الاتباعي العام، واعتمادها التساؤل التحليلي التعليلي الذي تفرضه المنهجية العلمية المتجاوزة للنمطية النقلية في التفكير، وعد العقل مقياسا للحقيقة.

ارتكنت المعتزلة إلى أصول خمسة، التوحيد والعدل الإلهي، والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يهم الدراسة هو ما يتعلق بالعدل الإلهي حيث يتصل مفهوم العدل بحرية الإنسان، لأن عدالة الله تقتضي ألاّ يكلف الإنسان ما لا يطيق، والإنسان حر في إرادته واختياراته وقدرته على خلق أفعاله خيرها وشرها، والقدرة من أفعال الله في جسم الإنسان وهي صفة ذات حدين، "يتمكن بها الإنسان من الفعل والترك". (الجرجاني، التعريفات، 12). وترتبط المسؤولية بالحرية ارتباط المعلول بعلته فإن انتفت الحرية انتفت المسؤولية: إذ كيف يكلف من هو مجبر على أفعاله؟ وإذا كان

الإنسان يصنع أفعاله بإرادته جاز أن نصفها بالحسن والقبح، وهما بعدان عقليان، يتغيران بتغير الأزمان والأذواق وبالعقل يدرك قبح الأشياء والأفعال. يؤكد تلك الحرية ما لُقبت به المعتزلة من ألقاب من مثل "القدرية"، وتعني أن الإنسان صانع لأفعاله قادر على الفعل، فالله ليس له فيها صنع ولا تقدير، (البغدادي، الفرق بين الفرق 300) مع العلم بأنهم قد رفضوا هذه التسمية تخلصا من وصمة المجوسية الواردة في الحديث النبوي "القدرية مجوس هذه الأمة". (البيهقي، مناقب الإمام الشافعي، جـ1، 413). وقد فضل المعتزلة تسمية أهل العدل والعدلية وتحرزوا بها، والعدل عندهم" ما يقتضيه العقل والحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة". (الشهرستاني، الملل والنحل، ج1.49)

ويعنون بالعدل أيضاً نقيض القدر، والقول بأن الإنسان موجد أفعاله تنزيها لله عن أن يضاف له الشر؛ لذلك حرصت المعتزلة على تقرير حرية الإنسان، إذ إن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، (الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، 97.) فأفعال العباد ليست مخلوقة فهم إنما هم المحدثون لها، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 323.

ومن قال أنَ الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد أخطأ، (القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ 641). (عبد الحكيم بلبع، أدب المعتزلة، 173). والإنسان له ملء الحرية أن يلزم الفضيلة ويطيع الله أو يتنكبها ويتبع الشيطان، والشيطان يدعو الناس إلى الشر فقط ولا يكرههم عليه. (زهدى جار الله، المعتزلة، 30).

يتأسس البعد النقلي للمعرفة عند المعتزلة على البعد العقلي، فيأخذ العقل مكان الصدارة، بوصفه غاية ومعياراً في حين يتراجع النقل _ الكتاب والسنة_ إلى أداة نصية تخضع لأبعاد العقل وحدوده، كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة، 51 فالعقل سابق على السمع بل إن معرفة السمع لا تصح إلا بالعقل.. (القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 69).

بمعنى أن معرفة القرآن والرسول لا تتم إلا بوجود العقل لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما.(القاسم الرسي، أصول العدل والتوحيد، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، 96). لا تناقض بين المنقول والمعقول؛ لأن الإنسان قادر بعقله على أن يميز الحسن والقبيح وأن النص يؤكد ما توصل إليه العقل ويزيده تحقيقاً، أي "تشغيل الجملة المستقرة في العقل". (القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب العدل والتوحيد، 236.) وهذه الرؤية بدورها أدت إلى إسقاط النظرية المتافيزيقية للسلطة عبر مبدأ فاعلية الذات في التغيير عن طريق الحجة العقلية والبرهان المنطقي، فقد صنعت المعتزلة أصولا وثوابت مستقاة من خبرات متنوعة انتقائية. (عبد الستار الراوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، 14).

فالله لم يخلقْ أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه، فأكدت حرية الإنسان وفاعلية إرادته، وجعلت الإنسان بؤرة مركزية من خلال تأكيد فعالية الإنسان الإرادية وقدرته على الإخبار، أي استقلالية الفعل الإنساني عن الفعل الإلهي، فالفعل الإنساني إرادة وشمولية، وحضور متواصل متجدد.

المبحث الثاني: "حداثة التفكير النقدي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي"

أولا: القاضي عبد الجبار المعتزلي

عبد الجبار بن أحمد الهمذاني شيخ المعتزلة الأكبر، ولد سنة 320هـ، وتوفي سنة 415هـ، (عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، 22). عاش ما يربو على التسعين عاماً، وهي حياة طويلة حافلة بالحِل والتِرحال، أظهرُ ما فيها هبوطُه البصرة التي تحول فيها عن مذهب الأشاعرة إلى مذهب المعتزلة، إثر تعرفه على أبي إسحاق بن عياش عالم المعتزلة المشهور، (المحسن بن كرامة، شرح عيون المسائل،، 75). اشتهر القاضي عبد الجبار الهمذاني بقاضي القضاة لانفراده بتولي هذا المنصب من بين المعتزلة (إبراهيم محمد تركي، السببية عند القاضي عبد الجبار، 25)

لدى دولة بني يويه وهي وظيفة تشبه وزارة العدل في أيامنا، فقد كان من سلطته تعيين القضاة في شتى أنحاء الدولة أو الولاية، وكان القضاة يرجعون إليه مباشرة في جميع شؤونهم لا إلى حاكم الإقليم، فيتصل هو مع السلطة العليا لحل مشاكلهم. (آدم متز، تاريخ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، ج1، 45).

عاصر القاضي عبد الجبار عدة دول وإمارات إسلامية، كما رافق ستة من خلفاء بني العباس، مما أشهده كثيراً من الاضطرابات السياسية العنيفة التي تمثلت بالحروب والغارات بين البويهيين والحمدانيين والقرامطة وغزوات الروم على حدود الدولة الإسلامية، إضافة إلى ما كان يدور بين قادة البويهيين أنفسهم من تنافس وصراعات، فقد عاش في عصر عج بالقلاقل والفتن وعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والعقدي، فالخليفة سنيّ وبنو بويه شيعة أو زيدية على وجه الخصوص، والشعب موزع بين المعتزلة وأهل الحديث والأشاعرة والماتريدية، وكثيراً ما قامت الخلافات الدامية بين أنصار هذه المذاهب، بله بين أتباع المذاهب الفقهية كالشافعية والحنفية والحنابلة وغيرهم، وكان بنو بويه ومعظم وزرائهم ينتصرون للمعتزلة، في حين أن الخليفة ينتصر لمذهب الأشاعرة. (عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، 20).

هذا الاضطراب لم يضعف النهضة الثقافية والفكرية، بل إن القرن الرابع الهجري يعد في طليعة العصور الإسلامية الزاهية من حيث الثقافة والفكر. (المرجع نفسه، 20-21).

لم يكتف القاضي عبد الجبار بالتعمق في الاعتزال، بل تناول سائر أنواع العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير وجدل، تناول المتمكن المتخصص، بالإضافة إلى سرعة بديهة، وقوة حكمة. (المرجع نفسه، 44).

ومن أشهر مؤلفاته "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، و"شرح الأصول الخمسة"، و"متشابه القرآن"، و"تنزيه القرآن عن المطاعن"، و"فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة"، و"المحيط بالتكليف"، و"المختصر في أصول الدين".

ولأجل ذلك كله ولغيره كان القاضي عبد الجبار أقدر على الاعتماد على الذات في حل ما يواجهه من معضلات.

ثانيا: فاعلية الذات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي

استطاع القاضي عبد الجبار أن يوفق بين فاعلية الله وحدود قدرته على الإنسان والكون من جهة، وفاعلية الإنسان من جهة أخرى، مطلقا العنان لفاعلية الإنسان في استصدار متعلقاته وحريته، ومسؤوليته الفاعلة عما يشكله من انبثاق، مخالفاً الجبرية في قولها، فلو كان الله خالقاً للفعل الإنساني لوجب ذمه كون النقص إحدى صفات الفعل الإنساني، فلو فعل الإنسان الظلم لوجب رده إلى الله، وبالتالي ذمه وحاشا لله أن يكون ظالما، ولو كانت الأفعال الإنسانية ترتد في خلقها إلى الله لبطل الأمر والنهي، وبعث الأنبياء، ومنعت المساءلة، فحرية الإرادة الإنسانية ثابتة لا يمكن تجاوزها، دعماً لمبدأ العدل الإلهي، (القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، 209). فثمة أفعال متعلقة بالقدرة الإلهية وهذه الأفعال لا يؤاخذ عليها الإنسان، فالله له متعلقاته والإنسان له متعلقاته.(القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين،173)

من هنا فالذات تملك الحرية والفاعلية، والإنسان مسؤول عن أفعاله، وهذا أدعى لنيله الجزاء الأخروي. "من خالف العدل وأضاف إلى الله تعالى القبائح من ظلم وكذب وإظهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فقد كفر". (القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 134).

وتتأتى فاعلية الذات جراء ما منحه الله للإنسان من عقل يصلح لأن يُتكأ عليه في اختياراته التي سيحاسب عليها، فالإنسان حر، وله قوة وسلطان على ما يصدره من أفعال.

وقد أثبت القاضي مسؤولية الانسان عن أفعاله، والأفعال جميعها من وجهة نظر القاضي من صنع الإنسان سواء كانت مباشرة أو متوالدة، وهو

فاعل لها مسؤول عنها؛ فالأفعال المباشرة هي التي تصدر عن الإنسان عن قصد وعزم، والمتوالدة التي تنشأ عن فعلنا المباشر وتخرج عن مرادنا ولا يمكننا تركه أو استدراكه من أفعالنا. (القاضي عبد الجبار، المحيط، مصر، 1965، 381).

والمتوالدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب، فلولا أنها فعله لما أوجب أن يقع بحسب فعله. (المرجع نفسه، 401) والإنسان يشاء الفعل كإرادة مستقلة عن مشيئة الخالق، فالإنسان يشاء ما يأتيه ويفعله، وقد يشاء فلا يفعل، أي حرية الفعل في تنفيذه أو العدول عنه بالكيفية ذاتها. (القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، 172-173).

لذلك "لا يمنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولد الذم أو المدح، والعذاب أو الثواب، لأنه كالمباشر عندنا في هذه الوجهة، إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم بذلك. وماله يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتوالد فالتفرقة بينهما فيه لا تصح". القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، 172-173.(القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج9، 67).

ولهذا فالإنسان عند القاضي وسائر المعتزلة يعد مسؤولاً عن أفعاله، إذ وهبه الله العقل الذي يهديه إلى الصواب والخير، ولا تكتمل هذه المسؤولية الأخلاقية إلا إذا توافر لها جانب آخر، وهو أن يكون الإنسان حراً، وله قوة وسلطان على ما يصدره من أفعال، فليس من المعقول أن يسأل الإنسان عن أفعال ليس له قوة على فعلها. (إبراهيم محمد تركي، السببية عند القاضي عبد الجبار، 57).

ثالثاً: إعمال العقل

ظلت النظرة التقليدية ترى في المعيارية قواماً يحرم كسره والتعدي عليه، فالنص مقدم على العقل، إلا أن القاضي عبد الجبار كسر هذه المعيارية معطياً للعقل دوراً أولياً وسابقاً على النص، وجعل الدليل السمعي تابعاً للدليل العقلي ومترتباً عليه، فجعل الدليل العقلي أصلاً، والدليل الشرعي فرعاً على الدليل العقلي، فـ "كلامه تعالى لا يدل على العقليات، من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالةً، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دل عليه لوجب كونه دالاً على أصله ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل، لأن ذلك يتناقض". القاضي عبد الجبار، (المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 / 354).

وتتحدد ماهية العقل عند القاضي بناءً على تحديده لطبيعته ووظيفته؛ وحاجة الإنسان الضرورية له، فإذا كان الله قد خلق الإنسان لا لعلة إلا لنفعه (المرجع نفسه، 11 / 93) وما بعدها.ثم جعل التكليف وسيلته إلى هذا النفع، فمن الطبيعي أن يزوده بكل الوسائل التي تعينه على أداء ما كلفه به. وكما زوده بالقدرة التي يستطيع بها مزاولة الفعل أو الامتناع عنه، فقد زوده أيضاً بالقدرة على معرفة ما كلفه به وتمييزه، حتى يتأتى منه الفعل على وجه الاختيار الناتج عن العلم بأحواله. وهذا الاختيار القائم على المعرفة، والعلم هو مناط الثواب والعقاب والمسؤولية. وهكذا يصبح العقل ضرورة من ضرورات التكليف الإلهي للبشر، وهو ضرورة بحكم مسؤولية الإنسان وقدرته على الفعل، يقول: "اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكّناً من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصح منه أداء ما كُلف، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالماً بما كلف وصفاته، والفصل بينه وبين غيره، ليصح أن يقصد إلى إحداثه، وليصح أن يعلم أنه قد أدى ما كُلّف به (المرجع نفسه، 11/ 371-372).

وهذه المعرفة تحتاج إلى القوة المميزة بين الأشياء والأفعال.

فمن الضروري أن تكون المعرفة من فعل الإنسان. والوسيلة التي يتوصل بها الإنسان إلى المعرفة هي العقل ومن ثم فلا بد من أن يزود الله الإنسان بالعقل ليمكنه من أداء ما كلف به على الوجه الذي تتحدد به مسؤوليته عن الفعل.(نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، 60- 61)

"وإن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضرورياً فلا بد من أن يخلقه – تعالى- فيه. وإن صح كونه مكتسباً حسن من القديم – تعالى- أن يمكنه منه ليصح أن يعلم ويؤدي ما علمه، على الوجه الذي كُلف. القاضي عبد الجبار، (المغني في أبواب التوحيد والعدل، 11 / 372).

فالقاضي يرى أن أي حكم يطمح إلى شمول القبول أو الوجوب، ينبغي أن يدخل في إطار المعايير التي أقرها العقل أو أن يقاس بها، فالحسن والقبح والمدح والذم والصدق والكذب والجواز والاستحالة جميعها تقبل الإحالة على المعايير العقلية والقدرة المعيارية أساس في موضوعية المعايير. (المرجع نفسه، ج6، ق1، 22).

رابعاً: قضايا الحداثة النقدية عند القاضي عبد الجبار المعتزلي

تمثل التفكير الحداثي في النقد عند القاضي عبد الجبار في عدد من القضايا من أهمها:

نشأة اللغة

ارتدت قضية نشأة اللغة في الرؤية النقدية التقليدية إلى رؤية متافيزيقية قوامها أن اللغة في أصلها صناعة إلهية (توقيفية)، إذ إن الله سبحانه قد ألقمها أو ألهمها سيدنا آدم، وقد استندت هذه الرؤية إلى فهم ظاهر لقوله تعالى: "وعلم آدم الأسماء كلها"، 0(البقرة) فهي ترى في اللغة كتله واحدة تستلب فيها الفاعلية الإنسانية، يغدو فيها الإنسان متلق لا يتجاوز كونه وعاء يعبأ من قبل قوى غيبية. (حسني زينه، العقل عند المعتزلة، 54).

رفض القاضي عبد الجبار هذه الرؤية المتافيزيقية، ورأى في أصل اللغة تواضعا واصطلاحا، ففسر الآية الكريمة "وعلم آدم الأسماء كلها" أي علم آدم ما تقدمت المواضعة عليه (القاضي عبد الجبار، متشابه القران، 83)، فآدم قد عرف لغة تواضع عليها، سواء بينه وبين حواء أو بينه وبين الملائكة، ويؤكد أن ظاهر الآية يرمي إلى تعليم آدم الأسماء على ما تقدمت المواضعة عليه؛ لأن "الاسم إنما سمي اسما للمسمى بالقصد".(القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 169/5).

اللفظ والمعنى

معظم ما دار من جدل حول قضية اللفظ والمعنى، في تاريخ التقد العربي، كان منبعه تلك الرؤية النقدية التقليدية التي مارست سطوتها بالنظر إلى اللفظ على أنه وعاء احتضن المعنى ولن يفلت منه لأنه سكب بإرادة إلهية، هيهات أن يفارق فيها روح المعنى جسد اللفظ، فاللفظ صنو المعنى، والمعنى ألبس اللفظ الخاص به بناء على صلة طبيعية، وقد نفى القاضي عبد الجبار ذلك. بقوله: "اعلم... أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة؛ وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع... فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة...". (المرجع نفسه، 16/ 199). ويؤكد ذلك بقوله "إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية"، (المرجع نفسه، 16/ 199). والمعتبر في المزية ليس بنية اللفظ. فالسر في معرفة "مواقع جمل الكلام إذا تألفت من كلمات مخصوصة وبين ما يأتلف من غيره".(المرجع نفسه، 16/ 200). فالكلمات تحضر لدى المتكلم تعبيراً "كأنها في مشاهدته"، المرجع نفسه، 202/16. وحضورها لديه يقتضي العلم بها، والقدرة على إيجادها لتأليف الكلام منها، وحين يتكلم الإنسان فإنه يتخير منها ويدل التخيير على قدرة عقلية يتميز فيها المتكلم بعلمه درجات المفاضلة بين الكلمات؛ ليدل على المعاني التي يريد إيصالها.(كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة،، 102)، فالإخبار في التأليف يرجع إلى خصيصة ذاتية تتحكم فيها إرادة المتكلم، وترتفع بمقدار وعي المتكلم بخصائص الكلام وكيفية تركيبها لها.

يؤكد ما سبق من طرح للقاضي عبد الجبار أن اللفظ يكتسب معناه من علاقاته بما حوله من مفردات وطريقة ضمه في مواقع الكلام، وقد يتحول من معنى إلى آخر بحسب ما يمليه المقام. وهو ما يؤشر إلى فاعلية الذات في الارتفاع بمستوى الكلام، إضافة إلى تأكيده الالتحام بين اللفظ والمعنى وعدم قبول الفصل بينهما.

ومن شواهد الاعتماد على النظم والسياق في تأويلاته صرفه الأمر الوارد في قوله تعالى: "وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين"، إلى معنى التقرير والتقريع لأن صدر الآية يبين أنه تعالى خص آدم بأن علمه الأسماء ليكون علمه بها معجزة له، فأراد أن

يبين للملائكة أن هذا الاختصاص يوجب نبوته، قال القاضي: "فقررهم بقوله: "أنبئوني بأسماء هؤلاء"، على ذلك ونبه من حالهم على أنهم إذا لم يختصوا بما اختص به آدم مما فيه انتقاض عادة فيجب أن يكون نبياً ولذلك حكى عنهم ما يدل على الانقياد وهو قولهم: "قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا".(القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 80_83).

العلاقة بين الدال والمدلول

بدأ القول بوجود صلة طبيعية بين الدال والمدلول على يد أفلاطون، ومال إليها أكثر اللغويين العرب خاصة، لما رأوا في اللغة العربية من ميزات، قلما تجتمع في غيرها من اللغات، وإن لم يستطيعوا إثبات هذه الصلة في كثير من الألفاظ فقد لجأوا إلى افتراض أن تلك الصلة الطبيعية كانت واضحة سهلة التفسير في بدء نشأتها، ثم تطورت الألفاظ ولم يعد من اليسير أن نتبين بوضوح تلك الصلة، أو نجد لها تحليلاً أو تفسيراً، وبوجود تلك الصلة الطبيعية بين الدال والمدلول تنتفي القدرة الإنسانية أو الفاعلية الذاتية، وتحل محلها قوى غيبية خارجية.

فثمة إشارات منسوبة إلى الخليل بن أحمد والى سيبويه، حيث جاء في كتاب الخصائص لابن جني في باب أسماه (إمساس الألفاظ أشباه المعاني) قوله: "اعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد نبه عليه الخليل وسيبويه وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته، قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدّاً، فقالوا: صرّ وتوهموا في صوت البازي تقطيعاً، فقالوا: صرصر، وهذا يعني أنه التفت إلى وجود صلة بين الجندب والفعل الذي يدل عليه صرّ ورأى تشابه صوت البازي وصوت الجندب مع وجود اختلاف في كيفية مجيء الفعل الذي يصف صوت البازي مُضعفاً صرصر".

(ابن جني، الخصائص،2/ 505.)

يقضي القاضي عبد الجبار بخطل القول بالمحاكاة الطبيعية في إفرازات اللغة، ويقرر أن الصبغة الاعتباطية في انتظام عناصر الكلام هي المقوم الأساسي في الظاهرة اللسانية مطلقاً، مستدلاً على ذلك بما يتسنى بين كل متخاطبين من أن يتفقا في أي لحظة من لحظات حضورهما على تغيير المصطلح اللغوي أو استحداثه بالوضع والاتفاق، وهو ما يصوغ به مبدأ النقض المستمد رأساً من قاعدة الاعتباط اللغوي، ذلك أن لأفراد المجموعة اللسانية القدرة على وضع العنصر اللغوي وتبديل شكله وتغيير مقصده، وكل ذلك معقود بالمواطأة المتجددة التي هي في ذاتها حكم من الأحكام يصح له البقاء كما يستطاع نقضه.(القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 5/ 160-661) وأن كل اسم "يصح أن يجعل في اللغة بدله غيره". (المرجع نفسه، 7/ 164).

فدلالة الكلام على ما يدل عليه ليست من الاستتباع الطبيعي ولا من الاقتضاء الحتمي، "وليس من حق الكلام أن يكون مفيداً، كما أن من حق القادر أن يكون حياً، لأن كونه كلاماً لو اقتضى ذلك لاقتضاه في الشاهد والغائب وفي علمنا بجواز وجود كلام غير مفيد دلالة على فساد هذا القول. (المرجع نفسه، 7/ 107)

ومعنى ذلك أن ليس حق الكلام في أن يكون مفيدا هو مثل حق القادر في أن يكون حيا؛ أي ارتباط القدرة بالحياة ضرورة واقتضاء وارتباط الكلام بدلالته ارتباط عفوية واعتباط. ويكمل عبد الجبار: "فإن قال قائل: هلاّ حددتم الكلام بأنه الحروف المنظومة إذا حصلت مفيدة، وليس ثمة في كتب الشيوخ أن الكلام لا يكون إلا مفيداً إلى ما شاكله من الألفاظ الدالة على ما سألناكم عنه؟ قيل له: لأن أهل اللغة قد قسّموا الكلام إلى مهمل لا يفيد، لأنه لم يُتواضع عليه وإلى مستعمل مفيد، فلو كان ما ذكرته صحيحاً لم تصح منهم هذه في كونه كلاماً كاملاً كما لا تأثير له في كونه صوتاً ولذلك يقول القائل منهم من غير مدافعة: تواضع العرب على الكلام فحصّل مفيداً بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحاً يبين ذلك أن الكلام مهيأ لصحة المواضعة عليه كالإشارة والحركة، فكما أنهما لا يصيران كذلك إلا بالمواضعة فكذلك الكلام. (القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 3/ 10) فتقرير المواضعة هي نفسها ليست شيئاً موجوداً في ذات الكلام، وإنما هي بعينها اصطلاح طارئ عليه، وشأنها في ذلك مع الكلام شأن الكلام مع الصوت فمثلما أن الكلام ذاته ليس في ذات الصوت إنما هو موجود طارئ عليه، فكذلك نسبة المواضعة من الكلام. ويرى أن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات، (القاضي عبد الجبار،

المغني في أبواب التوحيد والعدل، 172). إنما يتغير الدال ويبقى المدلول ثابتا وهذا التغيير منوط بتواطؤ عرفي بين جماعات من الناس بحسب الدواعي والأغراض وبحسب تواضع الناس. (المرجع نفسه، 5/ 160).

ويؤكد الفكرة في قوله "وأما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى، وبما أن الاسم بديل للإشارة، ويقوم بوظيفتها، خاصة حالة غياب الشيء الذي يراد الإشارة إليه، كانت المواضعة ضرورة لتحقيق التواصل الذي نعبر عنه أحيانا بالبيان وأحيانا بالإنباء أو الإخبار، "إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما عمله ليعرف به حاله، لم يمنع أن يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله... ويدل على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف، ويصح بها الإخبار عند غيبة المسميات، لأن الإشارة تتعذر إليه والحالة هذه، فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، فكما تحسن الإشارة عند الحضور إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير والمشار إليه، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى، أو يكون المسمى مما لا يظهر للحواس، لأن ذلك من أن الإشارة لا تصح إليه على كل وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب". (المرجع نفسه، 5/ 174-175)

المجاز

ظلت الرؤية التقليدية ترفض المجاز برمته في القرآن الكريم واللغة عموماً؛ (نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، 222)، لأن المجاز هو في استخدام اللفظ بخلاف ما اتفق واصطلح عليه الناس، أي استعمال "اللفظ في غير ما وضع له في الأصل". (القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 436)، و"المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير"؛ (جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القران، ج2، 26.) ونقص يعتور كل من يلجأ إليه من مستخدمي اللغة، إذ لا يحق لمن يتحدّث بها الخروج عما جُبلت عليه في البدء.

أما القاضي عبد الجبار فقد كان واحداً ممن رأوا فيه أداءً فنياً ينحرف فيه المبدع بالدلالة عن الأداء النمطي انحرافاً متعمداً لتأدية دلالات جمالية وهذا الانحراف أو الانتهاك المتعمد للأداء النمطي هو سمة النص القرآني في كثير من آياته. وهو ما يضعنا أمام تشابك الدلالة واستقلالها في آن، فمن حيث تشابكها فإن العبارة تنطوي على دلالتين، وأما من حيث استقلالها فإن التركيبين المجازي والحقيقي يتجاوران، ولا بد من إرجاع المجاز "الفرع" إلى الحقيقة "الأصل".

ولا يمكن أن يكون المجاز مجازاً ولا تسبقه حقيقة؛ "لأن اللفظة لا يجوز أن تكون مجازاً ولا حقيقة لها، لأن التجويز باستعمال اللفظة في المجاز يقتضي أن لها حقيقة، فوُضعت في غير موضعها، وأُفيد بها غير ما وُضعت له".(القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 7/ 207).

بمعنى أن الحقيقة تمثل المادة في ضوء التفكير المنطقي، ويمثل المجاز صورتها لا على نحو المطابقة، إنما على نحو النقل، أي نقلها من شكل ثابت إلى آخر متغير من جهة الدلالة، وهذا يعني أن المجاز إنما هو تغيير في أبعاد اللفظة الدلالية (شفيع السيد، التعبير البياني،، 115). وانحراف إنساني متعمد. ومن أمثلة ذلك حين يرد القاضي على الذين يجوزون على الله المكان واللقاء استناداً إلى قوله تعالى: "الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون" فيقول: إن المعنى أنهم ملاقو ما وعدهم به من الثواب وأنهم يرجعون إلى حيث لا يملك الأمور سواه، قال القاضي: "وليس اللقاء هو التجاور على جهة المشاهدة لأن الضرير قد يلقى غيره إذا سمع خطابه، وإن لم يشاهده وقد يبعد من مخاطبه ويعد ملاقياً له".(القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 91)

المواضعة

قال الأشاعرة بالوحي والإلهام في الوقت الذي رأى القاضي في اللغة مواضعة، وهي أن يواضع رجل آخر على جعل كلمة مخصوصة اسماً لمسمى، ومتى أطلقت هذه الكلمة فإنها تدل على المسمى، ولا يمتنع معرفة هذا الوضع لغيره ليصير لغة للجماعة، ولذلك يقال: "في اللغة العربية إنها لغة لسائر من تحدث إذا اتبع من تقدم في المواضعة".(القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 161/5). أي "وصف لحالة الإنسان مع اللغة عندما يواجهها في أي لحظة من لحظات اتصاله بها". (عبد السلام المسّدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، 106)

فالمواضعة شيء متقدم زمنياً على عملية الكلام، ولا يستقيم الحدث اللساني طبقاً لنواميس المواضعة بل لا يتسنى له أن يكون ممتثلاً في بنيته لها إلا إذا كانت سابقة لها في التصور والوجود، إذن " الكلام لا يكون مفيداً إلا وقد تقدمت المواضعة عليه فيجب أن يكون من شرط صحة المواضعة عليه أن يكون جارياً على وجه مخصوص".. (القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، 92).

فأول المواضعات كما يقرره عبد الجبار لا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى. (المرجع

نفسه، 5/ 164) والوضع والاصطلاح لا يخرجان في مفهومهما عما يسميه السّكّاكي "إسناد التخصيص". (أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، 169) "فإن قيل أليس الواحد منا إذا أشار إلى غيره فلا بد له من أن يقول عند الإشارة قولاً، فكيف يصح ولما تقدمت المواضعة أن يبتدئ بالمواضعة. قيل له إنه قد يصح أن يشير إلى الشيء، وتكون الإشارة إليه، ويذكر الاسم عند ذلك فيضطر غيره إلى أنه قصد إلى جعل الاسم اسماً له، ثم يقع ذلك في سائر ما يُتواضع عليه، وإن لم يذكر مع الإشارة كلام على ما ظنه السائل فقد صح بهذه الجملة صحة المواضعة من بعضنا لبعض على اللغات على اختلافها، لأن ما يصحح ذلك في بعضها يُصحح في سائرها. (القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 5/ 164- 165). ومن جهة أخرى نفى القاضي عبد الجبار أن تكون المواضعة من جانب الله، وأكد فاعلية الإنسان فيها، واستدل على صدق قوله بتقريره أن اللغة ترتبط في دلالتها بالإشارة الحسية والإيماءة الجسدية، وهو ما يعني أن اقتران الصوت بما يدل عليه هو الشرط الذي تقوم على أساسه المواضعة، فـ"نجد الطفل ينشأ فيتعلم لغة والديه، إذا تكررت فيهما الإشارات". (عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 106/15). تحتاج المواضعة للإشارة المادية الحسية، بمعنى أن المواضعة بين اثنين مثلاً على تسمية شيء ما باسم ما تستلزم أن يشير أحدهما إلى الشيء وينطق الاسم عدة مرات، وذلك "على حسب ما نجد الطفل ينشأ عليه فيتعلم لغة والديه، إذا تكررت منهما الإشارات". (المرجع نفسه، 15 / 106). والمواضعة تقتضي الإشارة إلى الأشياء؛ لأنه بالإشارة نعلم أنه "قصد الاسم المسمى المخصوص". (المرجع نفسه، 164/5). ليعني هذا إرجاع المواضعة للإنسان.

تتسنم المواضعة مرتبة المولد الدلالي المقترن بمحور الترابط بين اللغة والعقل، فتصبح فكرة المواضعة محوراً علاميّاً، إذ يرتهن بها كل نظام إبلاغي، ومحوراً دلالياً إذ لا يقترن الدال اللساني بمدلوله إلا طبقاً لنواميسها، ومحوراً برهانياً لأنها تستوجب من العقل أن يعقل موضوعها وهي الشيء المخبر عنه، وأن يعقل في الوقت نفسه مادتها وهي السبيل التي بها تدل المواضعة على ما تدل عليه.

وهكذا تتجمع فيه قيم المواضعة كفكرة نظرية فيما يمكن أن يفضي إلى طاقة جدلية تفاعلية تحول الاقتران التعسفي إلى اقتران استدلالي يُبنى فيه الغائب على الشاهد، فتكون العلاقة اللسانية مصداقاً لحدها بأنه حضور الغائب، "في أن من حق الأسماء أن يُعلم معناها في الشاهد ثم يُبنى عليه الغائب: اعلم أن المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها، لأن الأصل فيها الإشارة على ما بيناه، فإذا ثبت ذلك فيجب متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة أن تعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة يُجرى عليه الاسم في الغائب، وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعلم أولاً ثم يبنى عليه الغائب. وبذلك تكون المواضعة نموذجا من نماذج الفكر النظري الخالص، الذي تبوأ بتجرده الموضوعي مرتبة العلمانية في تاريخ الحضارة العربية. (عبد السلام المسدي، التفكير اللساني، 143).

الكلام النفسي

تأصل الفكر المتعلق بالكلام النفسي على يد الأشاعرة تنمية لسلوك عقدي متعلق بقضية خلق القرآن، لا سيما أنهم يقولون بقدم القرآن، فكان من واجبهم أن يحددوا مَخرجاً لهذا القدم، فكان الكلام النفسي وسيلتهم في الأمر. (علي الحسن، التفكير الدلالي عند المعتزلة، 91). ذكر الباقلاني أن حقيقة الكلام على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق، إنما هو المعنى القائم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقاً، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده، وتارة إشارة ورمزاً دون الحروف والأصوات ووجودها، (الباقلاني، الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، 95.) فيتبين لنا أن الباقلاني جعل كل ما هو خارج حدود النفس سواء أكان حروفاً مسموعة أم مكتوبة أم إشارات دالة صورة للحقيقة الكامنة في النفس المتحققة بـ "الكلام النفسي". وقد أكد الباقلاني هذا الفهم، إذ "إن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه. فتارة تكون كلاماً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى به وجعل لغة لهم". الباقلاني، الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، 94. وانظر (نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير79-80.) ولم يتوقف الأشاعرة عند هذه الحدود إذ رفضوا أن يطلق مصطلح الكلام على غير المعنى النفسي إلا تجوزاً. وهذا ما صرح به الجويني – معبراً عن رأيه ورأي أصحابه كذلك – إذ قال: "ومن أصحابنا من قال: الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس، والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً، كما تسمى علوماً تجوزاً، إذ قد يقول القائل سمعت علماً وأدركت

علوماً وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، وربّ مجاز يشتهر اشتهار الحقائق". وكان الغزالي قد أكد أن الكلام هو المعنى النفسي الذي هو مدلول دلت عليه الصيغ العلامية المسموعة والمرئية "وقد قيل إنه حديث النفس أو نطق النفس أو مدلول أمارات وضعت للتفاهم وهو الأصح".(الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتماد،، 107).

أما القاضي عبد الجبار فنفى أن يكون معنى في النفس، لأن الكلام يمثل ظاهرة مادية محدثة لا يصح وجودها إلا بعد حدوثها، أما ما يوجد في النفس فليس كلاماً، إنما هو العلم بكيفية الكلام، إذ تنطوي النفس على فكر فيه القصد على إيجاد الكلام وإحداثه. (أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، 101). فالكلام الحقيقي هو الكلام المسموع المتحقق على هيأة ألفاظ مسموعة ومرئية، ومن ثم رفض مفهوم الكلام النفسي بوصفه حديثاً عائماً لا يستند إلى أدلة مقنعة، لا سيما أنه قد سلك منهجاً استدلالياً في التوصل إلى الحقائق - على وفق ما يدعي- فمعرفة الأشياء عن طريق الاكتساب والاضطرار بوصفهما دليلين للتوصل إلى الحقائق لن تتحقق إن لم تكن مفقودة عند أولئك الذين اثبتوا الكلام النفسي، فقد ادعوا إثبات ما لا طريق إلى إثباته.(القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، 7 / 14). و(المحيط بالتكليف، 307). وهذا يؤدي إلى ألا نثق بحقائق الأسماء وأن يدعى فيها ما لا يدل عليه، وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الأسماء والمعاني جميعاً، وما أدى إلى ذلك وجب الحكم بفساده. المرجع نفسه، 179/7. فيتبين لنا من ذلك أن القاضي يذهب إلى أن محاولة التفتيش عن الحقيقة أينما وجدت في الأسماء أو المعاني - إنما يجب فيها مراعاة مبدأ الدليل الذي يؤكد تلك الحقائق، أما والأمر لا يستند إلى دليل فلا يمكن القول بأية حقيقة إن لم نقل غياب الحقائق تماماً. من هذا يتبين أيضاً أن القاضي يحكم على أولئك الذين قالوا بالكلام النفسي أنهم ممن غابت عنهم الحقيقة وتمسكوا بما لا دليل عليه، فإذا صحت هذه الجملة فمن ادعى أن الكلام ليس هو هذا المعقول، وأنه معنى في القلب لم يشر به إلى سائر ما عقلناه من أفعال القلوب، فقد ادعى إثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار ولا بدليل، فيجب نفيه، ولذلك ألزم الشيوخ قائل هذا القول تجويز معان أخرى سوى ما قاله، وأن يحصل ذلك المعنى الذي في النفس منبئاً عن الآخر، فإن الأصوات أيضاً هي معنى في النفس دون هذا المعقول، وأن هذا المعقول دلالة عليه، وكذلك القول في سائر أجناس الأعراض - وفي ذلك إبطال ما عقلناه وعرفنا حكمه - وإثبات ما لا سبيل إلى معرفته، وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به.(القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، 7 / 15). وهو ما فنّده القاضي، إذ قال: "فأما قول القائل: في نفسي كلام فالغرض به إنباؤه عن عزمه على ذلك، وهو بمنزلة أن تقول: في نفسي لقاء زيد أو الخروج إلى مكة فلا متعلق لهم بذلك.(القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، 308). أي أن المعاني إنما هي عملية ترتيب لما هو متصور من الأشكال اللفظية الدالة على تلك المعاني، ومن ثم لم يكن ثمة كلام نفسي بمعزل عن تلك العملية التصويرية المستندة إلى دوال خارجية معبرة عن ذلك المعنى الذي يصبح كلاماً بعد أن تجرى عليه عملية الترتيب تلك، كما أن تفسيرهم للكلام النفسي بأنه عملية ترتيب- التي تعني تقطيع الحروف- إنما يدفع المتأمل إلى أن يلمح فكرة عدم الانفصال بين الألفاظ والمعاني ولا بسيما أنهم أكدوا أن الكلام هو "ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة". (القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، 7 / 6.) إذ أرادوا تأكيد أن النص القرآني هو كلام الله المخلوق المتكون من هذه الأصوات المسموعة والحروف المنظومة كيما يرفض القول بقدم القرآن، سنمثل أمام مفهوم المعنى الذي - أجد - أنه يرتبط بالألفاظ بعلاقة عدم انفصال إذ إن الكلام عند المعتزلة هو هذا المعقول المسموع - كما أنهم رفضوا- الكلام النفسي- الذي يعني المعنى القديم المخزون بالنفس لذلك لن يكون المعنى بوصفه شيئاً منفصلاً مستقلاً- ولا سيما أنه نتاج من نتاجات التأليف أو النظم الكلامي - لن يكون متحققاً عند المعتزلة.

لأن عملية الترتيب تستند إلى عملية تأليفه لحروف خفية هي نفسها التي يتم تقطيعها مسموعة ومرئية، لذلك يمكن وصف الترتيب بالخفاء في حين يكون التأليف ظاهراً مسموعاً: ومتى جعل القوم الدلالة على إثبات المعنى في النفس ظهور هذا المسموع فالذي يتعلق به هذا المسموع هو العلم به أو القصد إليه أو الفكر فيه وليس الكلام عندهم بشيء من ذلك، والذي يفعله أحدنا قبل إظهار هذه الحروف من كلام يديره في نفسه أو حروف يقطعها، فذلك هو من جنس ما يظهره ولكنها حروف خفية ولو كان معنى في النفس لما احتيج إلى ضرب من التقطيع كالعلم والإرادة وغيرهما، وبعد فلولا أن الكلام هو ما

ذكرناه لكان لا يتصور في نفسه ما هو على شكل هذه الحروف، فهذا من أدل الأشياء على أنه من جنس ما يظهر، وأنه ليس بمعنى في النفس، كما ثبت مثله فيمن يريد الكتابة لأنه تصور في نفسه أشكال ما يكتبه، ولم يكن لأحد أن يجعل الكتابة معنى في النفس. (القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، 308).

التأويل

لم تتخل حركة التفسير بالمأثور عن ولائها الكامل لطرقها الاتباعية، من هنا اتخذت الصلة بالقديم بعداً نفسياً انفعالياً تجلى على الأخص في ظاهرة رفض الجديد، ذلك أنه يحدث تفسيراً أو خلخلة في ما تثبت في النفس واستقر والثابت المستقر ذو طابع جمالي، أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت، 1974، 66. وبهذا المقياس الانفعالي دافعت السلفية بعزم ضد مؤولي القرآن، فدافع الأشعري عن النص وحدد برنامجه الاتباعي بثباته على الظاهر داعماً للخط الأثري (التقليد والتبعية)، وتبنى هذه الظاهرية الحنابلة المتشددون وبعض الأشاعرة وابن تيمية وإن كان الاتجاه الأشعري قد أقر المجازات القرآنية، إلا أنه أبدى حذره ومخاوفه من مغبة التأويل، (عبد الستار الراوي، العقل والحرية، 82). فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل وتشعبت بهم الطرق.(ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 27.)

ظلت الذائقة النقدية التقليدية ترى فيما يقدمه النص في نسخته الظاهرة حقائق لا يمكن تجاوزها، لأن الاستناد إلى العقل في معرفة الشريعة وفهمها خطيئة كبرى، لأنه بمثابة استخدام أداة قاصرة، والواجب هو التسليم بما جاءت به الشريعة على مراد الله دون تأويل.(نصر حامد أبو زيد، إشكالية التأصيل وأليات التأويل، 130). وبما أن الحداثة في أصلها "حركة في الفكر الكاثوليكي سعت إلى تأويل تقاليد الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة". (منير البعلبكي، المورد، مادة mode.) فقد كان القاضي عبد الجبار بهذا المفهوم حداثياً، حيث ركن إلى مبدأ التأويل لتسويغ ما يمكن أن ينبو عن السياق المنهجي لمذهب الاعتزال، ولتفادي الفجوات التي من الممكن أن تكسر تساوق أركانه. فالقرآن يشتمل على آيات محكمات وأخر متشابهات، والمحكمات تعبر بآلية تستقل فيه بنفسها عن الإنباء عن المراد عكس المتشابهات التي تحتاج إلى غيرها في الإنباء. من هنا أخضع القاضي عبد الجبار النص القرآني في جانب الآيات المتشابهات لأدلة العقول، إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل... (أي ما هو في مصلحة الناس ومنفعتهم) ولا يوجد في أدلته إلا ما يدل على طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة أو على المجاز.(القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، 403/16). لذلك أوجب ترتيب المحكم والمتشابه على هذه الأدلة. القاضي عبد الجبار، متشابه القران، 37. فيعمد إلى المتشابه ليتطابق بعد التأويل مع العقل من ناحية ومع المحكم من ناحية أخرى، أي ترسيخ الثوابت وتأويل الفروع والتأويل للمتشابه "أزيد في رتبة الفصاحة منه إذا كان محكما".(القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، 16/ 380.) وليس المقصود بالمتشابه التعمية وضلال الدلالة والتوصيل، بل إن الأمر إفساح المجال أمام المتلقي ليكون المتشابه أكثر توكيدا وإبانة من أساليب الأداء الأخرى، (القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، 375/16.) فلجأ إلى المتشابه من كلام الله أوله وفق ما يسمح به المحكم من الآيات، وما يناسب الأصول الاعتزالية الخمسة.

فاللغة نوع من الاستدلال المؤدي إلى المعرفة، فيها ما هو واضح، ومنها ما هو غامض. وعلى مستوى القرآن سيكون المحكم هو الدليل الواضح، وسيكون المتشابه هو الدليل الغامض الذي يحتاج لمزيد من النظر حتى يدل. أما على مستوى اللغة العادية –كلام البشر- فسيصبح الكلام الخالي من القرينة والذي يدل بظاهره هو الدليل الواضح، والغامض هو الذي لا يدل بظاهره وإنما يحتاج لمضامة القرينة حتى يدل. وكل ذلك يتساوى في النهاية، أي يتساوى مفهوم المحكم والمتشابه، مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية، وبالتالي يصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم، ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه. وهذه المقابلة بين الاستدلال اللغوي والاستدلال العقلي يعقدها القاضي عبد الجبار. بقوله: "اعلم أن الغرض بكتاب الله جل وعز التوصل به إلى العلم بما كلفناه وبما يتصل بذلك من الثواب والعقاب والقصاص وغيره. والعلوم قد يجوز أن يكون الصلاح فيها أن تكون ضرورية وأن تكون مكتسبة، ومتى كانت ضرورية فقد يكون الصلاح أن يتوصل إليها بمعاناة، وقد يكون الصلاح في خلافه وكذلك المكتسب قد يكون الصلاح في أن نجلي طريقه، وقد تكون المصلحة في أن يغمض ذلك، وصارت العلوم في هذا الوجه بمنزلة سائر الأفعال التي يفعلها الله والتي يكلفنا إياها، فإذا ثبت ذلك فكما ليس لأحد من أصحاب

المعارف أن يقول: ما الفائدة في أن نكلف اكتساب المعرفة بالله عز وجل وبتوحيده وعدله، وهلا جعل ذلك أجمع في العلوم الضرورية ليكون أجلى ولتزول الشبه والشكوك، فكذلك لا يجوز لهذا السائل مثله في طرق الأدلة، فيقول: هلا جعلها عز وجل متفقة في الوضوح! وبمثل ذلك أبطلنا قول من قال بنفي القياس والاجتهاد إذا عوّل على أن النصوص تزول عنها الريب فيجب أن تكون الأحكام مستدركة بها، فقلنا: إن المصلحة قد تختلف في طرق الأحكام كما تختلف في نفس الأحكام، فكما لا يجوز أن يقال فيها: إنه يجب أن يجري على وجه واحد، فكذلك القول في طريقها وأدلتها". (المرجع نفسه، 5 / 169). وهذا الاختلاف بين الأدلة في وضوح بعضها وغموض بعضها الآخر يُرد إلى مصلحة خاصة بالمكلف وهي مصلحة ترتد إلى إثارة العقل، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح في بعض الأدلة أن يستقل بنفسه فيعرف المراد به بانفراد، وفي بعضها أن لا يعرف المراد به إلا مع غيره، ألا ترى أن العادة قد جرت أنا نعلم المدركات الواضحة بالإدراك، ولا نعلم بالأخبار ما تتناوله إلا إذا تكررت، وكذلك المدركات إذا غمضت. فإذا جاز اختلاف المصالح فيما يفعله تعالى من العلوم، ففيها ما يفعله تعالى ابتداءً، وفيها ما يفعله عن سبب واحد، وفيها ما يفعله عن أسباب بحسب ما يعلم من الصلاح.(الزمخشري، الكشاف، 1 / 272 ورد ابن المنير على الهامش). كما يمكننا أن نرجح تسمية تأويله بالتأويل العقلي دون التأويل اللغوي لأن اللغة لا تعدو أن تكون أداة لهذا التأويل في نهاية المطاف وإن كان لا يمتنع أن نقول أن القاضي وسائر المعتزلة يعتمدون في تأويلهم لكتاب الله على شيئين رئيسين هما العقل واللغة. ويمكن أن تمثل الدراسة على التأويل العقلي عند القاضي في مسألة الاستواء في قول الله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان". بين القاضي أن الاستواء محتمل في اللغة ومنصرف فيها إلى وجوه وأن مواقعه تختلف بحسب ما يتصل به من القول والمراد به في الآية: القصد لخلق السماء، لأنه عداه إلى ولا يكاد يعدى بـ "إلى" إذا أريد به الاستواء على المكان. (القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 73) وفي موضع آخر يستدل القاضي على أن أفعال العباد ليست من خلقه تعالى بالآية الكريمة "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون" ويقول في ذلك: "إن أقوى الإضافات في الفعل أن يضاف إلى فاعله فلو كان تعالى خلق ما كتبوه لما صح أن ينفيه عن نفسه، مع أنه الذي خلقه وأوجده".(القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 96-97).

خاتمة

كشفت الدراسة بأن مصطلح الحداثة لا يخرج في أبسط مفهوم له عن الحضور الإنساني مقابل انحسار دور قوي ما وراء الطبيعة، أي تموضع الذات وفاعليتها فيما حولها والنزول بقضايا الحياة والنقد من السماء إلى شفافية الأرض، وهو ما توصلت إليه الدراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث سطرت جرأة القاضي عبد الجبار على اقتحام الآراء الجاهزة بالنقد والمراجعة وتركيزه على الإنسان بوصفه قيمة محورية مطلقة، إضافة إلى دفاعه عن مشروعية الاختلاف وعن مكانة العقل ونبذه للتقليد.

بينت الدراسة أن ما عاينه القاضي عبد الجبار في كثير من القضايا النقدية الحداثية التي أصبحت أساساً للنقد الحديث، يمنحه سمة الناقد الحداثي الفذ، من مثل قضية.نشوء اللغة بالاصطلاح وتوافق الناس عليها. وقضية اللفظ والمعنى التي تمثلت بإفراغ اللفظ من معناه بعد أن ظل التصور قائماً بأن اللفظ أُنزل محملاً بمعناه الذي لن يفارقه أبداً، إضافة إلى تأكيده الحضور الإنساني في قضية المجاز بوصفه ضرورة حياة لا صفة تحسينية تزينية، كذلك نفيه وصم الكلام النفسي بالكلام حتى يفرض حضوره، وأثبت فاعلية الإنسان في تأويل النصوص، وأن الإنسان هو مصدر لكل انبثاق.

المصادر والمراجع

1. أدونيس، (علي أحمد)، الثابت والمتحول، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، دار العودة، بيروت، 1978.
2. البعلبكي، (منير)، المورد، قاموس إنجليزي عربي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت 1998.
3. تركي، (إبراهيم)، السببية عند القاضي عبد الجبار، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.
4. الترمذي، (أبو عيسى محمد)، سنن الترمذي، ج1، دار الفكر، د.م، د. ت.
5. ابن جني،(أبو الفتح)، الخصائص،2،
6. الجويني، (ركن الدين)، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتماد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995،
7. الحسن، (علي حاتم)، التفكير الدلالي عند المعتزلة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001.
8. أبو ديب، (كمال)، الحداثة، السلطة، النص، فصول، م4، ع3، 1984.
9. أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القران عند المعتزلة، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.

10. الراوي، (عبد الستار)، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

11. السيوطي، (جلال الدين)، الإتقان في علوم القران، ج2، دار الفكر، بيروت، 1979،

12. الشهرستاني، (أبو الفتح)، الملل والنحل، جـ1، مطبعة صبح، القاهرة، 1348هـ.

13. الشيخ، (محمد)؛ الطائري، (ياسر)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996.

14. صعب، (حسن)، المحاولات العلمانية في الدول الإسلامية المعاصرة، محاضرات جامعة الروح القدس العلمانية، لبنان، 1969.

15. عبد الجبار بن أحمد، (القاضي المعتزلي)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، 1974.

16. عبد الجبار بن أحمد، (القاضي المعتزلي)، متشابه القران، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، 1966.

17. عبد الجبار بن أحمد، (القاضي المعتزلي)، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، 1971.

18. عبد الجبار بن أحمد، (القاضي المعتزلي)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، حقق بإشراف: طه حسين؛ إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1960.

19. عتيق، (عبد العزيز)، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار النهضة العربية، بيروت، 1974.

20. عثمان (عبد الكريم)، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، دار العربية للطاعة والنشر، بيروت، د. ت.

21. ابن قتيبة، (الدينوري)، تأويل مشكل القرآن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1958.

22. قطب، (محمد)، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، 1988.

23. مجموعة من الكتاب، الحداثة وما بعد الحداثة، حلقة نقاشية، 13 أيار 1998، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس.

24. المسدي، (عبد السلام)، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1981.

25. ابن منظور، (جمال الدين)، لسان العرب، م2، دار صادر، بيروت، 1956.

26. الوائلي، (كريم)، الخطاب النقدي عند المعتزلة، قراءة في معضلة المقياس النقدي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.

الثيولوجيا الإسلامية
من العقل النظري إلى العقل العملي

ذ. محمد بن المقدم

باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز- فاس

تقديم:

يصطدم استئناف القول الثيولوجي في الفضاء الإسلامي بسعة الهوة التاريخية والمعرفية بين زمن التوقف وزمن الاستئناف. فبعد انحسار الابداع الثيولوجي الاسلامي عند الأفق الأفلاطوني والأرسطي بتجلياته المختلفة: أنطولوجيا وابستمولوجيا وانثروبولوجيا. تجد إرادة الاستئناف ذاتها أمام أفقين متتاليين، يمثلان تجاوزا للنموذج/paradigme السابق. فمن جهة الحداثة /ات، بمركزية الذات/ الإنسان/العقل، ومن جهة أخرى ما بعد الحداثة بمعاولها، تفكيك وهدم لكل يقينيات الذات المتنورة لزمن الحداثة...وهذه الهوة تجعل إرادة الاستئناف تعيش قلق الاختيار، خصوصا وأن الشرط الموضوعي لتلك الإرادة لم يتجاوز بعد تجليات زمن الانحسار. وفي ظل جبرية الاختيار، وانسجاما مع الشروط الموضوعية لإمكان الاستئناف، ارتأيت أن يكون المنعرج[1] الكانطي، كلحظة تطعيم الممارسة الثيولوجية الإسلامية. فكيف يمكن ممارسة الثيولوجيا بعد العقل المحض؟ وماهي آفاقها؟ ألا يمكن اعتبار النقد الكانطي مساهمة في إعادة توجيه الثيولوجيا صوب العقل العملي؟

- علم الكلام الفلسفي la théologie philosophique:

تستدعي إرادة الاستئناف، فتح كتاب التوقف لإعادة ترتيب مداخله، كي يستجيب للحظة القراءة/التأويل. فما هي الأضلاع الهندسية للكلام الإسلامي زمن التوقف؟ وما طبيعة الثيولوجيا المراد تجاوزها ودواعي ذلك؟

تميز المسار الخصب لحوار العقل والنص والتاريخ في المجتمع الإسلامي بنقلات معرفية كبرى. فقد انطلقت الثيولوجيا الإسلامية بآفاق عملية (أخلاقية وسياسية عند نهاية القرن الأول إلى القرن الرابع للهجرة)، لكن ولأسباب سياسية ومعرفية، نحى العقل الكلامي منحى تجريديا متعاليا عن الإنسان وهمومه. وعُرفت هذه المرحلة الأخيرة بعلم الكلام الفلسفي. وما نعنيه بالكلام الفلسفي ليس مجرد الاستلهام العام بالفلسفة اعتمادا على ما انتهى إلى المتكلمين من مقالات الفلاسفة وآرائهم، بل نعني به نزوع علم الكلام إلى الالتحام مع الفلسفة في الموضوع والمسائل والمصطلحات والمنهج، وهو ما أدى إلى التأثر بها من حيث هي بناء مكتمل الأبعاد. وإذا كان ابن خلدون قد ربط بداية هذه المرحلة بشخص أبي حامد الغزالي (505/ 1111)، فإن نضج هذه الممارسة الثيولوجية، لم يتبلور إلا زمن الخواجة نصير الدين الطوسي (597- 672 هـ) وعضد الدين الايجي (680-756هـ).

ففي بداية الممارسة الكلامية، ظهرت فكرة الجوهر الفرد على يد المعتزلي أبي الهذيل العلاف (ت235هـ- 841م)[2]، ثم أخذ بها بعد ذلك أكثر المعتزلة، وانتقلت إلى الفكر الأشعري والماتريدي، قبل أن تتحول إلى أهم نظرية طبيعية عند المتكلمين،رغم وجود معارضين لها. فعندما أراد المتكلم أن يقدّم تصوره الطبيعي، وجد أن الموجودات الطبيعية

---

[1]. استعرنا مفهوم المنعرج le tournant من جان غراندل الذي وضعه عنوانا لكتابه: le tournant herméneutique de la phénoménologie, Press universitaire de France, 2003. وقد كان المفهوم يستعمل أيضا قبل ذلك، للتعبير عن المنعرج الألسني الذي يشير إلى التزاوج المنهجي الذي وقع بين اللسانيات وفلسفة اللغة، والذي أسفر عن التداولية pragmatique كمبحث معرفي جديد، يلخصه عنوان كتاب أوستين Austin, quand dire c'est faire.

[2]. يذهب أغلب القدماء والمحدثين إلى أن نظرية الجوهر الفرد قد أخذها المتكلمون من الفلسفة اليونانية، ومنهم: ابن حزم وابن ميمون، والشهرستاني، ودي بور، وأبو الوفا التفتازاني، ود.عبد الرحمان بدوي، ود.ألبير نصري، ود.حسين مروة...وغيرهم كثير، بينما رأى د.سامي النشار ود.محمود صبحي، باستقلال علم الكلام الاسلامي عن الفلسفة اليونانية في قوله بنظرية الجوهر الفرد.

لاتتعدى الجواهر والأجسام والأعراض. فالعالم عند القائلين بالجوهر الفرد، هو كل الموجودات الطبيعية وهي تنقسم إلى جوهر فرد وجسم مؤتلف ومن صفة وهي أعراض[1]. إن تحويل العالم إلى جواهر وأعراض، لأن الملازمة بينهما ستكون هي أساس معرفة وجود «المركز الإلهي» والكشف عن صفاته وأفعاله التي تشكل موضوع جليل الكلام. مما يعني أن المتكلم لم يدرس العالم الطبيعي من أجل فهمه ومعرفته في ذاته، وهو ما جعل تلك الطبيعيات مجرد سلم للوصول إلى الإلهيات[2]. سرعان ما أصبحت هي الانطولوجيا الكلامية.

ومع مرور الزمن هيمنت نظرية الوجود على مصنفات كلامية[3]، تعالج فيها الأمور العامة[4] (الوجود والعدم، الماهية ولواحقها، والعلة والمعلول) كمقدمات عقلية يتوحد فيها العقل والوجود. بحيث صار التمييز بين البعد الأنطولوجي والجانب الميتافيزيقي عملا منهجيا دقيقا، باعتبار أن الثيولوجيا تتمحور حول الواجب وخواصه، الذي يمثل في نفس الآن مبدأ ميتافيزيقيا ومنزلة وجودية. وعندما لجأ الكلام الفلسفي إلى الفصل بين الانطولوجيا والإلهيات[5]، بعد اندماجهما الطويل في علم الكلام المبكر، أضاف إلى مبحثي الجواهر والأعراض، أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والإمكان والاستحالة لتنصهر الانطولوجيا بنظرية العلم. فهذه الأحكام عقلية اعتبارية، وهي من هذه الحيثية تنتمي للابستمولوجيا/نظرية العلم، ولكن من حيثية أخرى، وبلحاظ تعلقها بمراتب وجودية أيضا تدخل في الأنطولوجيا. كل ذلك يتم بتوظيف واضح للمنطق الصوري الأرسطي، بعدما كان الاستدلال بالشاهد على الغائب، ومعه الاستدلال النقلي السمة الأبرز للمنهج الكلامي.

وتميزت الثيولوجيا في القرون الوسطى بسيادة «المركزية الإلهية» التي كانت بمثابة مبدأ تكويني وتنظيمي للمعارف الثيولوجية. فمن خلالها، نظر المتكلم إلى منزلة علمه، وماهية العلوم المتداخلة معه. فعلم الكلام هو أشرف العلوم لأن« الغرض الأقصى من هذا الفن معرفة الله تعالى وصفاته وكيفية أفعاله وتأثيراته، والبحث عن رسله، وأوصيائهم، وأحوال النفس والمعاد، وهذه أشرف المطالب خصوصا، وواجب الوجود تعالى أشرف الموجودات، فالعلم به أشرف العلوم ». كما ان المعارف المحصلة بالنظر في علم الكلام هي معارف يقينية، تتوقف عليها كل المعارف في العلوم السمعية والعقلية الأخرى. فالمعرفة اليقينية هي التي يكون موضوعها متعاليا عن التاريخ وتقلباته الاجتماعية والسياسية واللغوية، وليس هناك موضوع متعالي عن الواقع أفضل من مفهوم «الله»، إذن فالمعارف المحصلة بالنظر العقلي في واجب الوجود هي أصدق المعارف وأيقنها. فشرف العلم مرتبط بموضوعه، والفرق بين العلم بالله والعلم بالإنسان كالفرق بين الله والإنسان. ومادام الله هو علة وجود الموجودات الأخرى، فإن علم الكلام هو أصل العلوم والمعارف الأخرى. وهذا التفسير لشرف وأسبقية علم الكلام يكشف عن الخلفية اللاهوتية التي تتحكم في تصنيف العلوم في الثقافة الإسلامية القديمة. لكن بعد هذا الازدهار النظري، عرف علم

---

[1]. يقول أبو المعين النسفي (ت508هـ): «إن العالم بجميع أجزائه محدث، إذ هو في القسمة الأولى ينقسم إلى قسمين: أعيان وأعراض، ونعني بالأعيان، ماله قيام بذاته، وهو إما متركب وهو الجسم، وإما غير متركب وهو الجزء الذي لايتجزأ، وهو الجوهر في عرف أهل الكلام». كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق جيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، ط1، 1986-1406، القاهرة، ص. 123-124.

[2]. د يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص136.

[3]. هيمنت نظرية الوجود على المصنفات الكلامية المتأخرة، فهي تحتل في كثير من الأحيان أكثر من نصف الكتاب. أنظر، الايجي، المواقف في علم الكلام./والطوسي، نصير الدين، تجريد العقائد./سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد/ العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام. لقد أصبحت المدونات الكلامية مقسمة إلى: نظرية العلم، ونظرية الوجود، قبل أن ثم مبحث الجواهر والأعراض. قبل أن يصل المتكلم إلى إثبات الصانع، وللنبوة، والمعاد، والمعاد والوعد والوعيد والإمامة.

[4]. الأمور العامة: عبارة عن الأمور التي لاتختص بأي نوع خاص من الموجودات، سواء كانت نسبة أو رابطة، أو محمولا او اي شئ آخر، فهي تسري في كل الأشياء أي أن الموجود بما هو موجود له هذه الامور. مرتضى مطهري، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، ج1، كيميا، 1427، ص25. أما الإيجي، فيعرفها بما لايختص بقسم من أقسام الموجود، التي هي الواجب والجوهر والعرض. القاضي الايجي عبد الرحمان بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، لبنان. ص.41.

[5]. فصل القاضي الإيجي أيضا بين نظرية الوجود والإلهيات، حيث عالج الإلهيات في الموقف الخامس عبر سبعة مراصد. المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ص41-91.

الكلام الإسلامي ركودا وميلا إلى التقليد وطغت الشروحات. فما الذي يستدعي تجاوز هذا النمط من الممارسة الثيولوجية؟

لقد تبين من تاريخ الثيولوجيا الإسلامية، أن آخر مراحله الإبداعية، انتهت بتلاحم الكلام والفلسفة، حُوّل فيه مبحث الإلهيات إلى ميتافيزيقا عقيمة. وغدَت «الألوهية» مفاهيم مجردة متعالية (واجب الوجود...)، وأضحى الإيمان الذي هو غاية الدين فهما فلسفيا للوجود، مما ساهم في إفراغ الدين من بعده الروحي والوجودي[1]. فكان مبحث الإلهيات الخاسر الأكبر حيث بدأت صفحاته تتناقص. كما أن تغلغل الفيزياء والأنطولوجيا الأرسطية في الثيولوجيا الإسلامية، جعل مصير الثيولوجيا مرتبط بمصير الفيزياء والأنطولوجيا، ولهذاعندما هدم العلم الطبيعي الحديث الفيزياء الأرسطية، والكوسمولوجيا القديمة، ولم يعد لعالم مافوق القمر وما تحت القمر، مصداقية علمية بعد كوبرنيك وغاليليو وغيرهما، فقدت الثيولوجيا بريقها النظري، فكان أفضل حل لإعادة بنائها هو فك الارتباط بالفيزياء، والكوسمولوجيا والأنطولوجيا القديمة، وفتح أفق جديد، ينسجم مع تحديات الحداثة بمركزيتها الإنسانية.

وإيمانا بوحدة الفكر الإنساني، ومساهمة كل الحضارات في تطوير حياة الإنسان الروحية والموضوعية، سنحاول أن نختط بعض الإشارات لمسار الثيولوجيا الإسلامية بعد تطعيمها بالنقد الكانطي.

[1]. كان إنسان العصر القديم والوسيط ينعم بالطمأنينة والسكينة نتيجة امتلاكه للاطمئنان العقلي النظري. دون ان يدري ان هذا اليقين يمثل نعمة عظيمة سيفتقدها أحفاده. لذلك لم يشك فيه يوما ولم يحاول تفكيكه او البحث عن شروط إمكانه، فلم يتعرض الى الاهتزاز او الاضطراب. لم يبحث في موضوعية فكره، رغم بحثه في صدق وكذب القضايا المرتبطة بمعرفة الطبيعة. اما في زمن مابعد الحداثة، فقد رفعت شعار استبعاد العقل وتفكيك بنيته في جميع الموارد، فقد قود سيغموند فرويد وكارل ماركس ونيتشه دعائم العقلانية. وتسارعت معاول الهدم الكثيرة. وغزت النسبية والشكلية والتاريخية ميدان المعرفة، وصلت إلى نفي العقل، ولم تعد هناك حدود بين العقل والجنون كما قال فوكو. وهو ما جعل إنسان مابعد الحداثة، يعيش الحسرة على اليقين فاقدا الامل. خصوصا بعد جريمته المزدوجة: قتل الإله وقتل الإنسان. فصاراليقين الوحيد الممكن اليوم هو استحالة العودة الى ذلك العالم الزاخر باليقينيات المتسم بالغفلة لدى القدماء.

- الثيولوجيا الفلسفية والمنعرج الكانطي:

لم تختلف ماهية الثيولوجيا كثيرا باختلاف الديانات التوحيدية، فقد سيطرت الثيولوجيا على العقل الأوربي إلى حدود القرن الرابع عشر الميلادي، وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر: «سيتم هدم كل النسق الثيولوجي والميتافيزيقي المرتبط بالنظام الاجتماعي والديني للعصر الوسيط، من طرف الحركة الانسية والاصلاح الديني، دون ان يسفر ذلك على ظهور عقيدة موحدة أو كنيسة موحدة بل تمزقت أوربا بالطوائف والحروب الدينية.[2]»

وفي القرن السابع عشر، ظهر نسق فكري علمي، منح أسسا ومبادئ كونية ملائمة لإخراج المجتمع الأوربي من محنته. وشمل تأثيره كل المجالات: الحق الطبيعي، الأخلاق، الفن، الثيولوجيا الطبيعية. مما ساهم في بلورة تصور جديد حول الإنسان والكون، غيّر ملامح الحياة في مجتمع القرنين السابع عشر والثامن عشر. وحاولت الثيولوجيا الغربية أن تتكيف مع هذا التحوّل عبر تجاوز الموقف الصدامي مع النظرة العلمية الجديدة، بعدما كانت تستند إلى تعاليم القديس أوغسطين الخاصة بحاجة العالم لنعمة الرب لإنقاذه من السقوط في كل لحظة[3]، وحاجة الإنسان إلى الإيمان بالعناية الإلهية. ساهم نجاح هذا البراديغم العلمي في إخراج الإله من الطبيعة والتاريخ، وتنصيب الإنسان كمركز للإرادات المختلفة. فديكارت خطا خطوة أولى في الثورة على الميتافيزيقا السابقة، بتنصيب أولوية الذات عن الموضوع، كما أعاد تنظيم العلوم والمعارف حول منفعة الإنسان[4]، لكنه ظل يعالج بعض الإشكالات

[2]. Dilthey, conception du Monde et l'analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme, œuvre 4, trad. Fr. Fabienne Balaise, Cerf, " passager " Paris, 1993, p.101.

[3]. ريتشارد تارانس، آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جنكر، منشورات العبيكان وكلمة، ط1، 2010، المملكة العربية السعودية. ص. 217.

[4]. يقول ديكارت: أن الفلسفة كلها بمثابة شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها العلوم الأخرى، وهذه ترجع إلى ثلاثة كبرى، أعني الطب والميكانيكا والأخلاق، أي أعلى وأكمل الأخلاق التي تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، والتي هي آخر درجات الحكمة...وكما أنه لايجنى الثمر من جذور الأشجار، ولا من الجذع، بل من أطراف

الثيولوجية بطريقة، قروسطوية (علاقة الجسد بالروح وماهيتهما، وإثبات وجود الله...)، ولحِقه دافيد هيوم بالتشكيك بمفاهيم أساسية في الميتافيزيقا الأرسطية: الجوهر substance والعلّية causalité. ولكن المساهمة الكانطية، كان لها تأثير كبير على المجال الثيولوجي. قدّم إيمانويل كانط (1724-1804) تركيبا فلسفيا، قدّم فيه تمييزا واضحا بين المجالات المعرفية (العلم، الأخلاق، الاستيطيقا) والملكات العقلية الفاعلة فيها (العقل، الفهم، الحساسية...)، كما وضع أولوية العقل العملي le primat de la raison pratique كتحدّ وأفق أساسي أمام الثيولوجيا. فكيف أسّسَ لهذه الثيولوجيا العملية؟

في سنة 1781م، ألّف إيمانويل كانط «نقد العقل المحض» لفحص ادعاءات الميتافيزيقا التأملية، عبر فحص عِلمية أحكام مجالاتها الثلاث: السيكولوجيا العقلانية وموضوعها الروح، الكوسمولوجيا العقلية وموضوعها العالم، وأخيرا الثيولوجيا العقلانية وموضوعها الله. وبعد تحليله لطبيعة أحكام الرياضيات والفيزياء، حدد كانط - في الاستيطيقا والانالوطيقا- شرطين ضروريين للحكم التأليفي القبلي jugement synthétique à priori كي تكون قيمته موضوعية وعلمية: أن يتأسس على الحدس الخالص للمكان والزمان، وأن يكون قادرا على الارتباط بالظواهر[1]. فالمعرفة الوحيدة الممكنة يقينا، هي التي تكون نتيجة ترابط الحساسية والفهم la sensibilité et l'entendement، أي الظواهر الحسية المنظمة اعتمادا على النشاط التأليفي القبلي للفهم، بمعنى ضرورة مشاركة الحساسية والفهم في النشاط المعرفي. فطبيعة الفهم وتركيبه يخضعان الأحداث التي يدركها في الزمان والمكان لمبادئ قبلية أخرى، وتحديدا المقولات الإثني عشر التي لولاها لبقي العقل البشري عاجزا، ولكانت التجربة الإنسانية فوضى مستحيلة.

تكون الأحكام التأليفية الأولية ممكنة تحت شروط محددة بدقة، وهي الشروط التي لم تستطع الميتافيزيقا التأملية أن تحققها، مادامت المعرفة الميتافيزيقية تبدأ من المفاهيم المجردة وليس من موضوعات التجربة أو الأشياء. ففي الثيولوجيا الفلسفية مثلا، حاول العقل المحض- الفهم وقد تخلص من كل مرجعية تجريبية حسية- الاعتماد على إمكاناته الذاتية من أجل معرفة مواضيع (الله، خلود الروح...)، وهو ما جعله يعيش في وَهم ميتافيزيقي، لأن مفهوم الله -كمفهوم محوري- لايتأسس على أي حدس خالص، ويستعصي مطلقا على تمثله في إطار مفهومي الزمان والمكان: كما لا يوجد أي موضوع واقعي في التجربة يقابل مفهوم الله، أي لا وجود لظاهرة تمثل شبه مصداق له. فبإمكان العقل المحض أن يفكر في تلك المواضيع الثيولوجية دون أن يعرفها. وهو ما يعني أن الحكم التأليفي القبلي في الثيولوجيا العقلية، يفتقد الى القيمة الموضوعية والعلمية، ومنه افتقاد الثيولوجيا المؤسسة على مثل هذه الأحكام لصفة العلم، وبذلك نُزعت صفة العلمية التي صاحبت الثيولوجيا قرونا طويلة.

أوقف كانط العلم عند حدود الظواهر phénomènes، ومنعه من الدخول في صراع مع الدين. فتحرر العلم والدين معا من تطاول بعضهما على الآخر. وإن كان في العمق، مؤمنا بوجود علاقة تناغمية بين القوانين المنظمة لعالم الظواهر والواجبات الباطنية الأخلاقية، «ثمة شيئان يملآن القلب بقدر مطرد من التجدد ودائم التزايد من الرهبة والإعجاب: السماوات المرصعة بالنجوم فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي»، رغم أنه كان يعرف عجزه عن إثبات هذه العلاقة[2].

- العقل العملي كأفق للثيولوجيا:

بعدما كشف النقد الكانطي عن محدودية العقل النظري في مجال الثيولوجيا العقلية (وجود الله، خلود الروح، الحرية)، سواء الإلهيات الترسندالية

الأغصان، فكذلك تتعلق المنفعة الرئيسية للفلسفة بمنافع أقسامها التي تتعلم إلا أخيرا. أنظر، ديكارت، مقدمة مبادئ الفلسفة.

[1]. Il doit se fonder sur l'intuition pure de l'espace et du temps
-Il doit pouvoir se rapporter aux -phénomènes ».
Pour une analyse bien détaillée, voir la critique de la raison pure, Trad. Fr. Alain Renault, Flammarion, 2006, de la page 100 à 141.

[2]. رتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ص. 417.

التي تفكر بموضوعها بواسطة العقل المحض، أو الإلهيات الطبيعية التي تفكر بموضوعها اعتمادا على طبيعة أنفسنا[1]. يقول كانط: « إني أزعم أن كل المحاولات لاستعمال محض اعتباري للعقل بصدد الإلهيات، هي محاولات عقيمة كليا، وهي بموجب قوامها الداخلي باطلة، ولاطائل تحتها. ومن جهة أخرى، إن مبادئ استعماله الطبيعي لاتؤدي إلى أي إلهيات، وإنه بالتالي إذا لم تتخذ القوانين الخلقية كأساس، أو إذا لم نستخدمها كمرشد، فإنه لايمكن أن يكون هناك أي إلهيات للعقل[2]». وهذا تأكيد صريح على ضرورة توجيه الثيولوجيا من طرف العقل العملي. وذلك لأن تلك المصادرات أو الفروض الثلاث موضوعات للايمان فحسب، وليست موضوعات للعلم. فهي ضرورية للعقل العملي، أي لقيام نظام أخلاقي ذي مصداقية[3]. فالواجب الأخلاقي كواجب لامشروط ومطلق، لايمكن فهمه دون مفاهيم الثيولوجيا العقلية (الحرية، وجود الله، خلود الروح[4]). أي لايمكن تحقيق الأمر الأخلاقي دون ذات عاقلة حرة، لأن الإنسان ليس ظاهرة محكومة بقوانين الطبيعة فقط، ولكنه شيء في ذاته وجوهر حر أخلاقيا[5] فلا معنى للالتزام دون افتراض حرية الشخص. أما فرضية خلود الروح، فراجع للمواهب البارزة للطبيعة البشرية وقصر الحياة التي قلّما تتناسب مع هذه الحياة[6]. وافتراض وجود إله يساعد على استقامة الحياة الأخلاقية، لأن الربط بين الأخلاقية والقداسة والسعادة يقتضي علة متعالية، عالمة كل العلم، قادرة كل القدرة، وخالقة للطبيعة، أي: الله. أي أننا ملزمون بأن نؤمن بتدخل إله موجود منظم وخيّر، وإن كان هذا مجرد يقين خُلقي وليس يقينا منطقيا، لأنه إيمان بالله وبعالم آخر مرتبط باستعدادي الخلقي أي بمبادئ ذاتية[7]. ورغم تأكيد كانط على أهمية حضور المصادرات الثيولوجية في المجال الأخلاقي، إلا أنه رفض قيام الأخلاق على أسس لاهوتية، والنظر للواجبات الأخلاقية كأوامر إلهية، لأن أية إمكانية لإثبات هذا الإله غير ممكنة قبل تأسيس الأخلاق، ذلك أن هذه القوانين بالضبط هي التي قادتنا ضرورتها العملية الجوّانية إلى افتراض علة قائمة بذاتها أو حاكم حكيم للعالم كي يعطي لهذه القوانين نتيجتها[8].

ساهم النقد الكانطي كعقل أنواري، من جهة، في إبعاد الكوسمولوجيا البطليموسية والفيزياء الأرسطية عن الثيولوجيا، وترسيم مركزية الذات وإعطاء الأولوية للعقل العملي بمصادراته الثلاث (وجود الله، خلود الروح، والحرية) من جهة أخرى، وهو ما فتح مسارات معرفية متعددة، أهمها:

- تفكيك الترابط بين الثيولوجيا والأنطولوجيا والفيزياء والكوسمولوجيا.
- جعل العلاقة بين الإنسان والألوهية، ذات طبيعة إيمانية، قبلية عن الفعل والفكر.
- دفع الثيولوجيا إلى إعطاء الأولوية للعقل العملي. وهذا المنعرج الفلسفي، يبدو أنه أهم منعرج يمكن لعلم الكلام الإسلامي أن يسلكه.

علم الكلام العملي **la théologie pratique**:

يمكن للكلام الإسلامي أن يستثمر نتائج النقد الكانطي للثيولوجيا، وذلك من خلال جعل الإنسان محور الفكر الثيولوجي، أو كما يقول المسيح:«السبت من أجل الإنسان لا الإنسان من أجل السبت». وقد عرف علم الكلام الإسلامي محاولات رائدة يُمكن أن نطلق عليها: علم الكلام العملي. تجلت على الخصوص في مبحث التحسين والتقبيح العقليين وثمراته، حيث وضع العقل ذاته كموضوع للبحث العقلي، للتأكد من قدراته المعرفية وحدودها من جهة، ووضع مبادئ عقلية للفعل من جهة أخرى. وينبغي أن نفهم «عملي» بالارتباط بمفهوم علم الكلام حتى لايعتقد البعض أن علم الكلام العملي خالي من أي شق نظري ثيولوجي.

[1]. كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص. 313.
[2]. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص. 315.
[3]. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ص. 395.
[4]. لمزيد من التفصيل، أنظر، كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، خصوصا القسم الثاني: الديالكتيك الترسندالي.
[5]. من التحديات الفكرية التي واجهت كانط، هو التوفيق بين ادعاء الدين أن الإنسان حر أخلاقيا ومعياريا، وادعاء العلم بأن الطبيعة محكومة بقوانين ضرورية حتمية. أنظر، رتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ص. 406.
[6]. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ص. 394.
[7]. نفسه، ص. 395.
[8]. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ص. 391

فالهدف ليس الفعل في ذاته، وإنما المبادئ العقلية والثيولوجية التي يسنها العقل العملي للفعل (الأخلاقي والسياسي).

وقد كان علماء الكلام قد قسموا العقل تبعا لمدركاته. فالعقل العملي يرتبط بالفعل action والسلوك، أي يحدد ما ينبغي وما لاينبغي، بينما يحدد العقل النظري ماهو كائن ولاعلاقة له بالفعل مباشرة[1]. لم يكن العقل ملكة لاكتساب العلوم فقط، بل ملكة لتوجيه الفعل الأخلاقي أيضا. يقول الجبائي: « إنما العقل سمي عقلا لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لايمنع المجنون عنه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير وإنما سمي عقاله عقالا لأنه يمنع به[2]».

نظَر المتكلم للعقل العملي على ضوء النص، وايديولوجيا الفرقة. فاعتمادا على تأويل معيّن للنص، رفض فريق مرجعية العقل، وهي ذاتها التي فرضت على الفريق الاخر مرجعية العقل. وما يهمنا هنا، هو الفريق الذي أكد على قدرة العقل العملي على إدراك الحسن والقبح، حسن العدل وقبح الظلم، وإن كان قد مَدَّ العقل العملي إلى ماوراء الفعل الإنساني ليشمل الفعل الإلهي أيضا، انسجاما مع المركزية الإلهية التي تحكمت في الخطاب الثيولوجي للقرون الوسطى.

وإذا كان الواجب هو أعلى مفهوم في التحليل العملي لدى كانط، فإن تداخل الثيولوجي والسياسي والأخلاقي، جعل الكلام الإسلامي يُركّز على مفهومي العدل والظلم اللذين هما موضوعا العقل العملي الأساسيان. فهما «ماينبغي –وما لاينبغي فعله». ولهذا يضم علم الكلام العملي: علم الكلام الأخلاقي la théologie morale، وعلم الكلام السياسي la théologie politique.

- علم الكلام الأخلاقي la théologie morale:

يعتبر علم الكلام الأخلاقي من أهم فروع علم الكلام العملي. هدفه دراسة الأفعال الإنسانية من أجل تنظيمها، عبر ربط الفعل بالإيمان والمعاد. وهذا الأفق الأخلاقي للثيولوجيا، نابع من البعد العملي للإيمان. وإذا كان مبحث الأخلاق، قد تأخر دمجه في المجال الثيولوجي، إلا أن ذلك ربما يعود للتركيز على الألوهية، عوض الإنسان. وتزداد الحاجة لهذا المبحث، لضياع المعايير البناءة والفعالة في توجيه الفعل الأخلاقي لدى الإنسان الحديث، خصوصا إذا علمنا أهمية الأخلاق والتشريعات القانونية في تنظيم المجتمعات. ففي ظل ضبابية المعنى، وإفلاس القيم، يجد المتكلم نفسه ملزما، بتقديم الأسس الثيولوجية والإيمانية التي تسمح بإعطاء معنى للحياة والإنسان والفعل. يستند علم الكلام العملي إلى مبدأ تكويني هو النيّة الخالصة، كتعبيرعن «تجربة الوجود-مع-الله» الذي يجسد القانون الذي يجب ان يتوافق الفعل الاخلاقي معه، ولكي يكون كذلك لاينبغي ان يصدرعن رغبة في جلب منفعة أو مصلحة أو حتى ضرء ضرر أو أذى، أي يجب ان يكُون الفعل الذي يصدرعن الإنسان منزّها عن كل غرض، اللهم الا كتجلي من تجليات الوجود- مع-الله. وإن كان المؤهل لمعرفة هل هو صادرعن نية خالصة أم لا، هو الذات الفاعلة وحدها، أي ان ضرورة الفعل الاخلاقي ذاتية وليست موضوعية. فالفعل الأخلاقي وإن كان يتجلى موضوعيا في الخارج، إلا أن أهم ما يؤسسه هو «النية l'intention»، نية إرادة الفعل، وهو ما يجعل قيمة الفعل ليس فيما يظهر phénomène بقدر ما يتجلى في المبدأ الداخلي الذي يوجّهه، وكل محاكمة للنوايا أو تأويلها هي قراءة بعدية للجزئي. وينتقد علم الكلام العملي التصور الذي يحول الدين إلى مجرد عادات une conception ritualiste de la religion المصحوب بكفروجحود عملي. وينطلق علم الكلام الأخلاقي من مسلمات أساسية، أهمها:

- الإنسان المؤمن ليسا ذاتا متعالية عن التاريخ، بل هي متجذرة فيه.
- النظر للإنسان في كليته، واعتباره غاية في ذاته وليس وسيلة.
- الاعتراف بقدسية الحياة، لأن الشخص هو ممثل الإنسانية، «ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا» المائدة 32.

---

[1]. عمار أبو رغيف، الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في أصول الفقه، ج1وج2، دار الفقه للطباعة والنشر، ط1، 1425، ص. 108.

[2]. ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج2، مطبعة الرابطة، 1951، بغداد، ص. 35.

- الأحكام العملية للعقل إنما تتكون على ضوء مدركات نظرية معينة، وأهمها الأصول الثلاثة للرؤية الكونية: التوحيد، أي معرفة مبدأ الوجود، والمعاد أي نهاية الحياة، والنبوة. أي معرفة الوجود ومعرفة الإنسان ومعرفة السبيل[1].

- الإنسان موجود حر باحث عن الكمال.

إن أهم دافع سيكولوجي لدى الإنسان هو الرغبة في تحقيق الكمال، فلا نجد كائنا عاقلا يرغب في النقص في وجوده، بل نراه يجاهد لإزالة كل النواقص والعيوب، ليبلغ كماله المنشود، وقبل إزالتها يحاول إخفاءها عن الآخرين. وإذا تم توجيه هذه الرغبة توجيها سليما فإنه سيصل إلى ارتقائه وتكامله المعنوي والمادي، لكن إذا وقع في مسار منحرف نتيجة لبعض العوامل، فمن شأن ذلك، أن يؤدي إلى قيم الشر كالاستعلاء والرياء والتكبر والهلاك...إذن فالرغبة في الكمال عامل فطري قوي كامن في عمق الروح الإنسانية، رغم تعدد مظاهره الشعورية[2]. ويشكل العقل العملي الموجِّه الأساسي للإرادة الإنسانية من أجل بلوغ الكمال، فالعقل هو الذي يأمر الإرادة باختيار الفعل السليم لبلوغ الكمال.

وقد نظر العقل الكلامي إلى الإنسان ككائن مكلف، يمتلك حرية الاختيار، والقدرة على النظر من خلال العقل. والقدرة على الفعل أيضا، وهذه القدرة توجد لديه قبل الفعل، لأنها لو كانت مع الفعل لوجب أن لايقدر الكافر عن الإيمان، ولو لم يقدر عليه، لم يحسن من الله تعالى أن يأمره به، لأن الله تعالى لايكلف العباد ما لايطيقون «لايكلف الله نفسا إلا وسعها»، وقوله «إلا ما آتاها».

ومن أجل تأكيد إمكانية الاختيار لدى الإنسان، اعتُبِرَت القيمة صفة ذاتية في الأفعال، أي أن معايير الحسن والقبح في الأفعال هي مبادئ ذاتية تقوم خارج العقل البشري ومستقلة عنها، إنها قائمة في طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها. وهذه الذاتية في الأفعال هي التي تسمح للإنسان بالاختيار بينها. مما يجعل الإنسان خالقا لفعله، لأنه لو كانت فعلا لله تعالى، لما حسُن أن يأمرنا بحسنها، وينهانا عن قبحها، وأن يمدح على فعل الطاعة ويثيب عليها، ويذم على فعل المعصية ويعاقب عليها. فالعديد من أفعاله فينا كاللون والهيئة والصحة والمرض، لاتكون موضوع أمر أو نهي. لأن تلك الصفات/والأشياء لاتقع تبعا لقصودنا ودواعينا.

إن قضايا العقل العملي قضايا عقلية حسب العدلية، وأنها صنو القضايا الواقعية. لأنه من دون الاستعانة بالشرع، بإمكان العقل من صميم ذاته إدراك، أن بعض الأفعال حسنة، ويجب القيام بها، أو قبيحة يجب التنزه عنها. ولو أمر الشارع بالأولى ونهى عن الثانية، فهو كاشف عما يدركه العقل ومرشد إليه. وليس للشرع أن يعكس القضية بأن يُحسّن ما قبّحه العقل، أو يقبح ماحسنه.

علم الكلام السياسي la théologie politique:

من الأبعاد المهمة للثيولوجيا العملية أيضا، نجد الثيولوجيا السياسية[3]. ويعرّفها ليو ستراوس، بكونها « التعاليم السياسية المؤسَّسة على الوحي المقدس[4]». أي كشف للأسس الثيولوجية التي توجّه الفعل السياسي. وهو ما يجعلها، مطالبة بمراعاة سيرورة المجالين السياسي والثيولوجي معا[5]. ينطلق المتكلم السياسي، بلحاظ هويته، من الوحي الذي يؤمن به، ثم يحاول توضيح التعاليم السياسية لهذا الوحي الإلهي[6] والدفاع عنها، دون تعامل نقدي مع هذا النص المؤسس لمبادئه اللاهوتية، لاعتقاده في امتلاك هذا الوحي كل مقومات السعادة الدنيوية والفلاح الأخروي[7]. وتحضر فكرة الله عند المتكلم السياسي كفكرة عملية[8]، بعيدة عن التجريد الميتافيزيقي الأرسطي، لأن الإيمان ليس مجالا مستقلا عن الحياة الدينية

[1]. محمد تقي المصباح يزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، دار الرسول الأكرم، ط8، 2008-1429، بيروت، لبنان، ص. 40.

[2]. محمد تقي المصباح يزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص. 40.

[3]. Jean Baptiste Metz, la foi dans l'histoire et dans la société,p. 72.

[4]. Leo Strauss, qu'est-ce que la philosophie politique, Lévianthan,trad Olivier Sedeyn, Paris. 1992. p19

[5]. Henri de Lavalette, ambiguité de la théologie politique, institut catholique de paris, Recherche de science religieuse. N 59. P.557.

[6]. أوغلو زرّين قورت، الأفق السياسي للفكر الإسلامي، ترجمة وليد عبد الله القط، ط1، 2008، القاهرة، ص.56.

[7]. أوغلو زرّين قورت، الأفق السياسي للفكر الاسلامي، ص.59.

[8]. Jean Baptiste Metz, la foi dans l'histoire et dans la société,traduit par Paul Corset et Jean-Louis Schlegel, Cerf, 1979, Paris, p. 70.

والاجتماعية [1]، بل هو التزام engagement يمس الوجود الإنساني في كليته، فهناك علاقة وطيدة بين الإيمان والتاريخ والمعاد. بمعنى أن الفعل السياسي، هو تجسيد موضوعي للإيمان، أي للدين في التاريخ. إن الفاعل الاساسي في الثيولوجيا السياسية هو الموجود- مع- الله. لأنها لا تظهر كثيولوجيا بدون ذوات، وهذه الذوات مشروطة بالوضعية الاجتماعية التاريخية بكل تناقضاتها ومعاناتها. وهو ما يدفعها إلى الجمع بين البراكسيس الأخلاقي والبراكسيس الاجتماعي الماركسي. إن الثيولوجيا السياسية الحديثة، مُلزمة بتقديم اجتهادات كلامية، تمس العقائد وليس الفقه فقط، لأن النموذج الإرشادي الجديد paradigme أعاد ترتيب الفاعلين الحقيقيين في التاريخ، كما أعيد تأويل قيم الخطاب السياسي (المواطنة، حقوق الإنسان، الديمقراطية، التعددية...)، ولهذا ينبغي إعادة علم الكلام إلى بعده العملي الواقعي [2]. وهذا البعد العملي للإيمان يبعد الإله الإسلامي عن اللوغوس اليوناني الغارق في التجريد.

التجربة الإيمانية كخلفية تأويلية للفعل:

من المهام الكبرى للثيولوجيا العملية، تحديد جوهر الإيمان، بأفق إنساني. لقد تعامل الكلام السابق مع الإيمان « كمبحث فرعي جدا، يطرح ضمن مبحث المعاد ومشكلة الثواب والعقاب بصورة استطرادية [3]». بل ان تعريف الايمان، ليس في حقيقته الا المعرفة الفلسفية بالوجود وأحواله. حيث يركز المتكلم على العناصر المفهومية التي تؤلف الايمان وعددها. وبطبيعة هذا الاشكال، ان يكون جوابه ذا طبيعة تحليلية، أي ميتافيزيقا. لقد تحوّل الإيمان إلى بناء عقلي تأملي تجريدي، عن طريق تجزيئ العالم إلى جواهر وأعراض، ثم التيه في سلسلة من الاستدلالات والعلاقات بين الموجودات، دون القدرة على مقاربة الكلي. أما اليوم، واستنادا إلى رحلة العودة إلى الذات، التي دشنتها الحداثة، وانطلاقا من استعصاء بلوغ العقل المعرفة العلمية الاستدلالية بالألوهية، فقد انفتح المتكلم على التجارب الروحية للإنسان، حيث صارجوهر الدين عبارة عن تجربة معيشة روحيا قادرة على فهم الكلي دون السقوط في ذلك التقسيم المصطنع للوجود. فليس الدين فعلا ولا فكرا إنه إحساس وتجربة روحية وجودية. فهذه التجربة الإيمانية هي الخلفية الهيرمينوطيقية لفهم الفعل الأخلاقي والسياسي في الثيولوجيا العملية.

- الألوهية بين التعالي والتاريخ:

يقدم كانط آليات مفهومية قابلة للإستثمار المعرفي في المجال الثيولوجي، فتأكيده على تناهي الفهم البشري، عبر تمييزه بين الشيء في ذاته الممتنع عن المعرفة noumène ، وبين ظاهر الشيء phénomène موضوع الإمكان المعرفي، يسمح بإعادة قراءة مقاربة المتكلمين لإشكالية الألوهية. وبما ان الشيء في ذاته يمتنع على الادراك ولانعرف سوى ظاهره وأعراضه، كذلك فان الله في ذاته يبقى فوق أي تصور أو فهم، ولايمكن استيعاب حقائقه، وليس لنا من المعرفة إلا الجانب الذي يتجلى ويظهر لنا من خلال حضور الله ورعايته للبشر، آياته الكونية وآياته القرآنية [4]. ولهذا فإن اختلاف الفِرق في التوحيد الصفاتي، لايعكس اختلاف الحقيقة الإلهية، موضوع العبادة والتجربة الروحية، بل يعكس اختلاف البشر في لغة التعبير وأنماط الفهم ومبادئ الادراك التي تؤطرها الشروط الثقافية والبنى الاجتماعية السائدة في كل تكوين مجتمعي وكل بيئة حضارية. هذا يعني ان المعرفة الممكنة بالله هي معرفة ذات طبيعة علائقية، بمعنى معرفة الله في وضعية اتصال الله بنا أومعرفته في

---

[1]. آيات كثيرة تربط بين الإيمان والعمل الصالح والفوز في الآخرة، منها: «وبشرالذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار» البقرة، الآية: 125.

[2]. يعرّف الإيجي، علم الكلام « بعلم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد مايقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة الى دين محمد (ص) فإن الخصم وإن خطّأناه لانخرجه من علماء الكلام». الايجي، عبد الرحمان بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بدون تاريخ، بيروت، ص7.

[3]. أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة، حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، ط1، 2002- 1423، بيروت، لبنان، ص.158.

[4] - ايزوتسو توشيهيكو، الله والانسان في القرآن ، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة د.هلال محمد الجهاد. مركز الدراسات الوحدة العربية. ط.1. 2007. بيروت. لبنان. ص.214. الوحي ليس سوى ظاهرة جزئية تنظم إلى عدة ظواهر غيرها في اطار المفهوم الاوسع لتواصل- الله- الانسان، وهذا هو السبب في ان القران يسمي الكلمات الموحاة آيات، من دون تمييز لها من الأخرى ذات الطبيعة غير اللغوية التي تسمى آيات ايضا.

اتصالنا به، مع بقاء الله بما هو في ذاته محتجبا عن المعرفة، يعلو على أية تسمية أو وصف، «تعالى الله عما يصفون»، وهو ما جعل الثيولوجيا تركز كثيرا على الصفات السلبية.

وتلعب الجغرافيا والتاريخ دورا حاسما في تصور الانسان عن «الله»، فليس كل الناس من المحققين *اللذين، يعتنقون مذهبا معينا، سلكوا البرهان* والدليل، بل أغلبيتهم من الوارثين لتصورات بيئاتهم، فكيف تكون الجغرافيا والتاريخ سببا في حرمان عباد الله من الهداية الالهية ورسالة محمد (ﷺ) للناس كافة. يقول جون هيك: «من المستحيل القول بان فرصة الخلاص قد منحت فقط لهؤلاء الذين ولدوا في بلاد معينة وفي فترة معينة في التاريخ. فهذه الفكرة ليست دينية ولايمكن دعمها أخلاقيا [1]». وتكون مهمة الثيولوجيا العملية (السياسية والأخلاقية) المساهمة في الكشف عن دور التاريخ والجغرافيا في تشكيل المفاهيم التعبيرية عن التجربة الإيمانية، لأن التنشئة الاجتماعية، وثقافة الشعوب تخلق عوائق ابستمولوجية في وجه التغيير، وهو ما يفترض مشاركة الثيولوجيا في تجاوز هذه العوائق والقطع معها من أجل معرفة دينية منسجمة مع كونية الإنسان وكرامته، ذاتا أم غيرا، أغلبية أم أقلية، خصوصا عندما يكون هناك تحالف بين نزعة المحافظة والاستغلال الديني. «قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» الشعراء آية 74. وقوله تعالى: «وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ». سورة الزخرف آية 23. وقوله سبحانه: «وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون». المائدة:104. بهذا يصبح علم الكلام اليوم ملزم بالبحث في القوالب الادراكية التي نفهم بها المعطيات الخارجية ونفسرها كتجارب دينية في معرفة الله. وبتعبير كانطي، المسألة هي البحث في شروط امكان معرفة الله. ثم البحث في كيفية ازالة العوائق التاريخية الموضوعية التي تحول دون انفتاح الانسان عن الله.

[1]. ذكره وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك. God and the univers of faith, william collins sons,1977,pp.122-130.

في علم النبات عند أبي بكر بن باجة

د. محمد أبوحفص

كلية الآداب مولاي إسماعيل- مكناس

على سبيل التقديم:

إن الحديث عن علم النبات هو حديث عن صناعة الطب، لأن العلاقة بينهما قديمة ولا تزال مستمرة حتى الآن، على اعتبار أن كثيرا من الأدوية التي كانت تستعمل ولا تزال هي ذات أصل نباتي أو خلاصات نباتية. لذلك كان للطب أثره في علم النبات، فظهر نتيجة لذلك ما يسمى بالطب النباتي أو النباتات الطبية. فأصبحت النباتات تعالج في أقسام الأدوية من كتب الطب العام. وهكذا أصبحنا نجد في التراث العربي الأندلسي النباتي المتعلق بالطب، كتبا طبية عامة فيها حديث عن النبات، وكتبا خصصت للنباتات الطبية أو ما كان يسمى بالمفردات الطبية([1]).

هذا القسم من التراث العربي الأندلسي في النبات ذو الصلة بمجال الطب، ما هو إلا ثمرة تلاقي الحضارة العربية بحضارات الأمم السابقة وثقافاتها وبخاصة الثقافة اليونانية وعلى رأسها ترجمة كتابي جالينوس وديوسقوريدوس في "الأدوية المفردة" و"الحشائش"([2])، وكتاب أرسطو "في النبات"([3])، والتي استفاد منها العرب عامة والأندلسيون خاصة أيما فائدة وأضافوا إليها إضافات لا تنكر.

كما أن الحديث عن علم النبات هو حديث عن العلم الطبيعي، على اعتبار أن علم النبات هو أحد أجزاء المنظومة الطبيعية، لأن النبات يشكل أحد الموجودات الطبيعية والقول فيه جزء من العلم الطبيعي، وحتى يكتمل القول الطبيعي ينبغي الكلام في النبات.

ولما كان الأمر كذلك، فإن اهتمام فيلسوف "سرقسطة وفاس" أبي بكر بن باجة بعلم النبات نابع من اهتمامه بصناعتي الطب والصيدلة([4]) من جهة،

---

[1]/ لقد أصبح الإهتمام بالنبات بمثابة تقليد عند الأندلسيين سواء تعلق الأمر بالنبات عامة او النبات الطبي على وجه الخصوص. وكدليل على هذا الإهتمام، تلك الحديقة النباتية العظيمة المشهورة التي أمر بإنشائها الخليفة الأموي الأندلسي عبد الرحمن الناصر بمدينة قرطبة في القرن الثامن الميلادي، والتي خصصها للنباتات الطبية. إذ بعث بكثير من المتخصصين في علوم النبات والحشائش إلى الشام والعراق وبلاد فارس واليمن وأواسط إفريقيا والهند والقوقاز وبخارى والصين وسيلان وغيرها للبحث عن بذور للنبات وجلب أنواع من المزروعات الطبية والفلاحية وأصنافا من الأشجار الغريبة لضمها لهذه الحديقة الضخمة التي هي بمثابة نموذج لما كان يجري في الأندلس من بحوث علمية وتطبيقية ناجحة ولها مقومات أشبه بالمختبرات الحالية. وكنتيجة حتمية لذلك ظهر عدد كبير من العلماء في مجال النبات والذين ألفوا كتبا في هذا المجال نذكر منهم على سبيل المثال:

*ابن جلجل: الذي فسر أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديوسقوريدس وصاحب كتاب "تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديوسقريدس" ومقالة في ذكر الأدوية التي لم يذكرها ديوقريدس في كتابه مما يستعمل في صناعة الطب وينتفع به.

* ابن وافد: (387هـ-467هـ / 977م-1074م) صاحب كتاب "الأدوية المفردة " والذي جمع فيه ما تضمنه كتاب ديوسقريدس وكتاب جالينوس ورتبه أحسن ترتيب.

* أبو عبد الله البكري المتوفى سنة 487هـ الذي كان فاضلا في معرفة الأدوية المفردة وقواها ومنافعها وأسمائها ونعوتها وكل ما يتعلق بها، صاحب كتاب: أعيان النبات والشجيرات الأندلسية.

* أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقي المتوفى سنة 560هـ-1164م، والذي ألف كتابا في الأدوية المفردة وصف فيه النباتات بدقة، إذ كان أعرف أهل زمانه بقوى الأدوية المفردة ومنافعها وخواصها وأعيانها ومعرفة أسمائها من أصيلة وبربرية وعربية.

* الشريف الإدريسي الصقلي 493هـ-1099م، العالم الجغرافي الكبير، صاحب كتاب "الجوامع لصفات أشتات النبات وضروب أنواع المفردات من الأشجار والثمار والأصول والأزهار وأعضاء الحيوان والمعادن والأطيار"، ذكر فيه منافع كل نبات وما يستخرج منه من صموغ وزيوت وقشور وفوائدها في العلاج والتداوي.

[2]/ خصص ديوسقريدس في كتابه "المادة الطبية" أو "La matière medicale" والمعروف "بالحشائش" قسما كبيرا لعلم النبات حيث يصنفها كما يلي: عطرية وغذائية وطبية وسامة كما يتحدث عن تكون النباتات وعن علم وظائفها وتطورها، ونظرا لأهمية الكتاب فقد ترجم إلى العربية وشرح عدة مرات و تعود الترجمة الأولى إلى عصر المتوكل.

[3]/ نقصد كتاب "النبات" المنسوب إلى أرسطو كما سنبين لاحقا، والذي حققه عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.

[4]/ عن علاقة النبات بالطب يقول ابن باجة: أن النبات "منه غذاء كالحنطة والشعير ومنه سم كالبيش ومنه دواء كالزنجبيل (...) والدواء منه مسخن ومنه مبرد ومنه ما ينفع عضوا ما بعينه كحشيشة الحالب ومنه ما ينفع لعرض بعينه كالفاوينا للصرع ومنه ما يطلق الطبع كالمحمودة وبرد البول كالحِمَّص ومنه ما ينفع للسموم كالتين والبندق"، ابن باجة: "وهذا كلام الوزير أبي بكر في النبات"، تحقيق أنيس بلاسيوس، مجلة الأندلس، 1940، ص. 270، س. 4.

وباعتبار هذا العلم هو أحد أجزاء المنظومة الطبيعية([1]) من جهة ثانية.

لكن بالرغم من أهمية علم النبات سواء من جهة علاقته بالطب والصيدلة، أو من جهة علاقته بالمنظومة الطبيعية، فإن أغلب الدارسين المعاصرين الذين اهتموا أساسا بالعلم عند ابن الصائغ بما فيهم بينيس ومودي([2])، لم ينتبهوا إلى علم النبات عند الرجل. وكان الفضل الأول لآسين بالاسيوس الذي انتبه إلى النص الباجي الخاص بعلم النبات،حيث قام بتحقيقه وترجمته إلى الإسبانية اعتمادا على مخطوطتي برلين وأكسفورد سنة 1940، وإن كان اهتمامه بهذا النص ثانويا، لأن الذي كان يهمه بالقصد الأول هو الجانب الفلسفي وليس الجانب العلمي([3]).

ومهما يكن، فإن الشيء الأكيد هو أنه كانت في الأندلس في عهد ابن باجة وقبله حركة علمية هائلة فيما يتعلق بعلم النبات والصيدلة، ساهم فيها أبو بكر من خلال ما كتبه.

لكن ما هي الكتب التي ألفها في الموضوع؟ وما علاقة مقالته "في النيلوفر" بنص "النبات"؟ هل تشكل جزءاً من الكتاب؟ أم كتبت بشكل مستقل عنه؟ وما مبرر اهتمام ابن باجة بهذا النبات "النيلوفر" بالضبط حتى يخصص له مقالة مستقلة؟ ما علاقة كتاب النبات لابن باجة بكتاب النبات لأرسطو أو بالأحرى المنسوب لأرسطو؟ هل ينتمي إلى جنس الشروح أو التعاليق، أم أنه عمل ذاتي خاص بابن الصائغ ولا علاقة له بالقول الأرسطي؟ ثم كيف تعامل ابن باجة مع إشكالية إحصاء وتصنيف النباتات؟ وهل استطاع بالفعل تحديد أصولها الذاتية المناسبة لها؟ ما هي المعايير التي اعتمدها في ذلك؟ وأخيرا كيف فسر ابن باجة مسألة التوالد في النبات؟

إن مقاربة هذه الإشكاليات تتطلب منا القيام بثلاث عمليات منهجية:

الأولى: المقارنة بين نص النبات، ومقالة النيلوفر لابن باجة من أجل تحديد العلاقة بينهما والكشف عما إذا كانا يكملان بغضهما البعض أم لا.

الثانية: المقارنة بين نص النبات لابن باجة ونص النبات المنسوب لأرسطو من أجل معرفة ما إذا كان هذا النص هو الذي اشتغل عليه ابن باجة، وهل يشكل النص الباجي نصا شارحا للنص المنسوب لأرسطو؟

الثالثة: تحليل مضمون نص النبات لابن باجة من أجل معرفة أهم القضايا التي عالجها، سواء تعلق الأمر بإحصاء النباتات أو تصنيفها، أو ذكر خصائصها والمقارنة بين أنواعها وفصولها بناءا على خصائصها الذاتية المناسبة لها، أو مسألة التوالد فيها (الذكور والإناث)، أو مسألة النفس الغاذية وكيفية التغذي في النبات. لذلك سنقف في هذا المقال عند ثلاثة فقرات: الأولى سنخصصها للحديث عن ما كتبه ابن باجة في النبات. والفقرة الثانية سنخصصها للحديث عن مصادر ابن باجة في هذا العلم وعلاقته بالنص المنسوب لأرسطو. والفقرة الثالثة والأخيرة سنخصصها للحديث عن مضمون كتاب النبات لابن باجة وأهم القضايا التي عالجها.

1- حول ما كتبه ابن باجة في مجال علم النبات:

لقد ساهم ابن باجة في الحركة العلمية الخاصة بالنبات والتي كانت مزدهرة في الأندلس في عصره بثلاثة نصوص:

---

[1]/ عن كون علم النبات جزء من المنظومة الطبيعية، والنظر فيه من مهام العالم الطبيعي يقول ابن الصائغ: "البنات أحد الموجودات الطبيعية والقول فيه جزء من العلم الطبيعي، فواجب على الناظر في علم الطباعي أن يفحص عنه وأنواعه"، ن.م، ص. 266، س. 1. وعن كون علم النبات يأتي بعد علم الحيوان في الترتيب داخل المنظومة الطبيعية الباجية يقول ابن باجة في كتاب الحيوان: "...وهذا هو النبات، والقول فيه سنفرد له كتاب النبات". الورقة[108و] من مخطوطة أكسفورد.

[2]/ لقد اهتما أساسا بمفهوم الديناميكا في الفيزياء الباجية فكتبا:

* Moody, Ernest A. « Galiléo and Avempace, Dynamics of the learning Tower Experiment » Journal of the History of Idées, XII (1951).

* Pines. SH: « La Dynamique d'Ibn Bajjah » L'aventure de la science Melanges Aleandre Koyré Histoire de la pensé XII, Paris, Hermann 1964.

*راجع كذلك المقال الذي كتبه الدكتور محمد ألوزاد: الديناميكا في شروح السماع الطبيعي لابن باجة السرقطسي، استدراك على مقال سالمون بينيس: S. Pines ضمن سلسلة أبحاث وندوات، حضارة الأندلس في الزمان والمكان، أعمال الندوة الدولية، 16-17 أبريل 1992.

[3]/ لقد كانت رسالة أبي بكر في النبات أولى الأعمال الفلسفية التي نشرها أنيس بالاسيوس تحت عنوان "وهذا كلام الوزير أبي بكر في النبات" في مجلة الأندلس المجلد 5 ص.ص. 255-299. انظر التقديم العام للنص، ليتضح لك اهتمام بلاسيوس بالجانب الفلسفي وليس الجانب العلمي من النص.

الأول: وهو "كتاب التجربتين على أدوية ابن وافد" والذي ألفه بتعاون مع أبي الحسن سفيان الأندلسي. هذا الكتاب ذكره ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء([1])، وكذلك ابن البيطار في كتابه "جامع مفردات الأدوية والأغذية" إلا أنه مفقود ولا أثر له في المخطوطات الرئيسية المعروفة اليوم والتي تتضمن مؤلفات ابن باجة.

الثاني: وهو كتاب ابن باجة في النبات والذي حققه أسين بالاسيوس سنة 1940 مع ترجمة إلى الإسبانية وذلك ضمن مجلة الأندلس، وقد اعتمد في هذا التحقيق على المخطوطتين الرئيسيتين اللتان تحفظان أعمال ابن الصائغ الفلسفية والعلمية وهما: مخطوطة أكسفورد، إذ يوجد نص النبات بهذا العنوان: "وهذا كلام الوزير أبي بكر في النبات" من الورقة [110 ظ] إلى الورقة [115 و]. وقد احتفظ أسين بالاسيوس بنفس العنوان في تحقيقه، في حين أن مخطوطة برلين يرد فيها النص بعنوان أكثر اختصارا من عنوان مخطوطة أكسفورد، وهو: "في النبات" من الورقة [124 و] إلى [128 ظ]. والملاحظ أن بداية النص ونهايته واحدة في المخطوطتين معا([2]).

والثالث: وهو عبارة عن مقالة في النيلوفر، وهي مقالة تنفرد بها مخطوطة أكسفورد إذ توجد بعنوان: "كلامه في النيلوفر" من الورقة [222 و] إلى الورقة [222 ظ]، وهي آخر ما ورد في المخطوطة، وقد حققها جمال الدين العلوي ونشرها ضمن رسائل فلسفية لابن باجة، نصوص فلسفية غير منشورة([3]).

والسؤال المطروح الآن حول علاقة هذه المقالة بكتاب النبات لابن باجة، وهل تشكل جزءاً منه أم أنها مقالة مستقلة؟

إن ما يلاحظ على هذه المقالة هو كونها قد أشار إليها ابن الإمام في قائمته، لكن لا يشير إليها ابن أبي أصيبعة. ثم أن هذه المقالة تنفرد بها مخطوطة أكسفورد بنفس العنوان الذي أورده ابن الإمام، بينما لا نجد لها ذكرا في المخطوطات الأخرى التي حفظت أعمال ابن باجة الفلسفية والعلمية وخاصة مخطوطة برلين، مما يجعلنا نتساءل حول صحة نسبة هذه المقالة لابن باجة. فهل يكون ابن الإمام، قد أخطأ في نسبة هذه المقالة لابن باجة؟ على كل حال فهذا أمر غير وارد، لأن المعروف على ابن الإمام هو كونه كان زميلا وتلميذا وملازما لابن باجة، كما أنه كان يصحح كتبه. أما أن يكون ابن أبي أصيبعة قد أخطأ حينما لم يذكر هذا النص فهذا أمر وارد، لأن ابن أبي أصيبعة قد جاء بعد 100 عام بعد ابن الإمام، ينضاف إلى ذلك أن مضمون المقالة لا يتعارض مع المنحى العام الذي اتخذه تفكير ابن باجة في المجال الطبيعي عامة وفي مجال النبات بوجه خاص، لاسيما وأن الموضوع الذي تعالجه هذه المقالة وهو النيلوفر، يذكره ابن باجة في كتاب النبات باعتباره أحد النباتات التي تنبت في المناطق المائية([4]).

والملاحظة الثانية حول هذه المقالة، تتعلق بعبارة وردت في آخر النص، وهي "وقد تلخص كيف ذلك في غير هذا الموضع"([5]) فهل معنى هذا أن نص النيلوفر هو تتمة لنص النبات وبالتالي فقد أخطأ ابن الإمام حينما وضعه بشكل مستقل عن كتاب النبات، لأنه في الأصل يشكل جزءاً منه؟ أم أن هذه المقالة([6]).

[1] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، م.م، ص.516 راجع كذلك، جمال الدين العلوي، مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة بيروت، 1983، ص. 115 وما بعدها. وقد فصلنا القول في محتوى هذا النص في كتاب سيصدر لنا قريبا خاص بالمقالات الطبية الباجية، دراسة وتحقيق.

[2] بالرغم من أنه لا يشك أحد في المستوى العلمي الذي يتميز به أسين بالاسيوس، كما أنه يحتفظ بحق السبق في الإنتباه إلى هذا النص، فإن هناك مجموعة من القراءات والتصويبات التي قام بها في النص والتي لا نتفق معه فيها لأنها تخل بالمعنى، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: اقترح كلمة البذر وهي البزر، ص. 267، س 18، واستعمل كلمة الحيوان بدل النبات ص. 267، س. 21، وقرأ المتميزة وهي المثمرة ص. 267، س. 13، لذلك نرى أن هذا النص العلمي المهم في أمس الحاجة إلى إعادة التحقيق.

[3] جمال الدين العلوي، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، م.م، ص.ص. 106-107.

[4] يقول ابن باجة: إن النبات "منه بري ومنه مائي، والمائي منه أجمي كالنيلوفر ومنه بحري كالبسد"، "وهذا كلام الوزير أبي بكر في النبات". م.م، ص. 268، س. 13.

[5] جمال الدين العلوي، رسائل فلسفية لابي بكر بن باجة، م.م، ص. 107، س. 6.

[6] نذكر أن مقالة ابن باجة في النيلوفر ترجمت إلى الإسبانية من طرف الباحث الإسباني فوينطيس وهو أستاذ بجامعة سرقسطة وتلميذ لأسين بالاسيوس، حسب ما أكده لنا في مراسلة دارت بيننا وبينه، وقد نشر عمله هذا سنة 1998، والعنوان الكامل هو:
Avempace: «TRATADO SOBRE EL NENUFAR» JOAQUIN LOMBA FUENTES. Universidad .de Zaragoza

ونظرا لقصرها لأنها تتكون من ورقة واحدة، كتبها ابن باجة بشكل متسرع على أساسا أنه لخص مضمونها في "كتاب النبات" أو كتاب "التجربتين على أدوية ابن وافد" بالنسبة للكتاب الأول يرد ذكر النيلوفر بشكل عادي ولا يفصل فيه ابن باجة القول، إذ لا أثر للتلخيص المشار إليه في المقالة. أما أن يكون هذا التلخيص الذي تحدث عنه ابن باجة ورد في الكتاب الثاني أي كتاب "التجربتين على أدوية ابن وافد" والذي ألفه بتعاون مع أبي الحسن سفيان الأندلسي، فليس لنا حاليا ما يؤكد هذا الادعاء أو ينفيه لأن النص مفقود.

ومهما يكن، وسواء كانت مقالة النيلوفر جزء من كتاب النبات أو عمل مستقل، فإن الشيء الأكيد هو أنهما يكملان بعضهما البعض، خصوصا وأن أعمال ابن باجة غير كاملة بل ومخرومة الأواخر، كما أن الرجل لم يكن له الوقت لإتمامها ولتنسيقها وتنظيمها وتبويبها، وهذا طبعا ينطبق على نصي النبات والنيلوفر، فهي نصوص غير تامة.

والملاحظة الثالثة: تتعلق بالسبب الذي جعل ابن باجة يهتم بهذا النوع من النبات "النيلوفر" ـ ويخصص له مقالة مستقلة بالرغم من أنه ليست له قيمة طبية استشفائية تذكر.

يبدو أن هذا النبات ونظرا لجماليته ومواصفاته، أثار انتباه الباحثين النباتيين العرب عموما والأندلسيين على وجه الخصوص، بل وحتى المهتمين بالحدائق الذين كانوا يدخلونه في تزيين حقول وحدائق القصور. فأكيد أن ابن باجة انجذب بجمالية هذا النبات، لاسيما وأن الرجل شاعر وموسيقي ولا يمكنه إلا أن يهوى الطبيعة وكل ما يوجد فيها من نبات. كما أن هذا النبات يقتضي المعالجة العلمية وذلك لسبب أساسي وهو أنه يتحرك ليس من أجل الغذاء كما يفعل الحيوان، لأن الطبيعة تكفلت بتوفير الغذاء للنبات كما يقول ابن الصائغ ولكنه يتحرك لغاية([1]).

لاشك أن ابن باجة شاهد هذا النبات في الأندلس وانجذب بجماليته، كما أنه يذكره بذلك المغزى العميق والتقدير الخاص الذي يكنه له المصريون. فهذا النبات ينفتح مع شروق الشمس ويظهر بطلوعها، ثم ينغلق وينغمس في الماء مع غروبها، وهذا طبعا كان له معنى خاص في الثقافة أو الحضارة المصرية، إذ يدل على ميلاد العالم ويرمز إلى الحب والجمال والإخصاب والأنوثة، لذلك يسمونه بـ "عرائس النيل".

ولعل اهتمام ابن باجة بهذا النبات هو اهتمام نابع من شوقه وحنينه إلى زيارة مصر التي كان يأمل دوما الذهاب إليها، وهي زيارة لم يكتب لها التحقق. هذا الشوق الفالت عن مقاله،عبر عنه مرارا في كتاب "تدبير المتوحد"، وعوض الزيارة بالمراسلة التي جسدتها "رسالة الوداع" "ورسالة الاتصال" إلى تلميذه وزميله ابن الإمام، وكذا مراسلة زميله أبو جعفر يوسف ابن حسداي الذي كان يكاتبه دوما من الأندلس([2]).

2- مصادر ابن باجة في علم النبات وعلاقته بالنص المنسوب لأرسطو في "النبات":

يعتبر أرسطو المصدر الأساسي لابن باجة في مجال علم النبات إلى درجة نتساءل معها هل كلام ابن باجة في النبات هو شرح على النص الأرسطي؟ والدليل على ذلك أن اسم أرسطو يتردد خمس مرات في نص ابن باجة ولا يذكر غيره.

يقول ابن باجة: "لم يقع إلينا من كتاب أرسطو ـ يقصد النبات ـ إلا مقالتان تنسب إليه، عدد في آخر

وقد نشرت الترجمة في:

SEPARATA DEL LIBRO PENSAMIE TO MEDIEVAL HISPANO HOMENAJE A HORACIO SANTIAGO-OTERO. JOSE MARIA SOTO RoBANOS (COORDINATOR).

Concejo SUPERIOR DE INVI ESTIGAGIONES CIENTIFICAS DIPUTACTION DE ZAMORA MADRID 1998.

[1]/ في هذه المقالة يفحص عن السبب الذي يجعل نبات النيلوفر ـ وهو نبات ينمو فوق سطح الماء ـ يظهر بطلوع الشمس وينغمس في الماء عند غروبها، راجع المقالة، ن.م، ص.106.

[2]/ حول سر العلاقة بين ابن باجة وزميله اليهودي المستعرب، أبو جعفر يوسف بن أحمد بن حسداي الذي كان يراسله، راجع ما قاله، د. محمد الوزاد، في كتابه: ابن باجة: التعاليق المنطقية، تحقيق وتقديم المؤلف، الدار العربية للكتاب، ص.14، س.13.

الثانية منها الفصول الخاصة بالنبات ووعد بالفحص عن جميعها وأتم المقالة بالفحص عن بعضها"([1]).

يستنتج من هذا الكلام أن النص الذي استفاد منه ابن باجة في النبات هو نص ينسب إلى أرسطو ويتكون من مقالتين، كما يستنتج من هذا النص أن مضمون المقالة الثانية من كتاب أرسطو في النبات خصص للحديث عن الفصول الخاصة بالنبات، إذ وعد أرسطو بالفحص عن جميعها، في حين أن المقالة لا تفحص إلا عن بعضها([2]). أما عن مضمون المقالة الأولى فسيتحدث عنها ابن باجة لاحقا، إذ يقول: "فأما هل للحيوان حس أو شهوة أو غم أو فرح وهل يستيئس أو لا، فقد فحص عنها في المقالة الأولى من الكتاب المنسوب إلى أرسطو"([3]). ونعتقد أن المقصود بالسؤال هنا النبات وليس الحيوان. وربما هذا خطأ وقع فيه الناسخ بالرغم من أن اللفظة نقلها المحقق كما هي مثبتة في المخطوطة. ولعل ما يجعلنا نعتقد هذا الاعتقاد هو أن أرسطو بالفعل تساءل في المقالة الأولى من الكتاب المنسوب إليه في النبات حول ما إذا كان للنبات حس أو شهوة أو غم وفرح وهل يستيئس أم لا([4]). مثله في ذلك مثل الحيوان حيث سيجزم أرسطو أنه ليس للنبات أعضاء حاسة حتى تكون له الشهوة. ولعل الصفة الأساسية التي يقرها أرسطو للنبات هي الإغتذاء باعتباره أساس النماء والمحافظة على الحياة، مما يعني أن للنبات جزء من أجزاء النفس وهي الخاصة بالغذاء والنماء وأبطل عنه جزء آخر وهو الحس، وهو أساس الفرق بينه وبين الحيوان، لأن هذا الأخير ذو نفس كاملة أما النبات فهو غير كامل.

وقبل أن نسترسل في المقارنة بين نص أرسطو ونص ابن باجة في النبات، وإذا كان النص الأرسطي الذي وصل إلى ابن باجة كما يقول هو، هو نص ينسب إلى أرسطو ويتكون من مقالتين، فالسؤال المطروح هو، هل ما يقصده ابن باجة هو النسخة المتداولة اليوم وهي كتاب أرسطو في النبات بتفسير نيقولاوس وترجمة إسحاق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرة وهو مقالتان؟ إن ما يجعلنا نرجح هذا الافتراض هو كلام ابن باجة نفسه حينما قال: " لم يقع إلينا من كتاب أرسطو إلا مقالتان تنسب إليه"([5]). فلفظ "تنسب" يؤكد أن ابن باجة كان على علم بأن النص الذي وصل إليه ليس ناصا أرسطيا أصليا، إذ أن هذه اللفظة لم يرددها ابن باجة من قبل حينما كان يحيل عل النصوص الأرسطية الأخرى سواء كانت مقالات أو كتب([6])، لذلك فمن الراجح أن يكون

---

[1]/ ابن باجة، "وهذا كلام الوزير أبي بكر في النبات" تحقيق أسين بالاسيوسن. م.م، ص. 267، س. 1.

[2]/ يبدو أن الوعد الذي تحدث عنه ابن باجة هو ما ضمنه أرسطو في خاتمة المقالة الأولى من الكتاب المنسوب إليه في النبات، حيث فعلا وعد بالبحث في أمور كثيرة تخص النبات إلا أنه لم يتطرق إلا لبعضها. فتأمل قول أرسطو: "وينبغي لنا إذا نقدنا هذه الأشياء أن نتفرس في الشجر على حدته وكذلك أيضا في الحشيش والعشب وسنذكر قول القدماء فيها ونمارس علومهم وكتبهم الموضوعة في هذه الأشياء، ونحن قادرون على فحص أقدر من هذا، أعني أنما نفحص عن العشب البعلي، وعن العشب الذي يكون منه البزر وعن النبات الخمري الشرابي، وعن النبات الطبيعي، وعن نبات الادوية وعن النبات القتال، وهذه الاشياء كلها معروفة من الأشجار والنبات. فأما علم أسبابها فينبغي أن نطلب ابتداء كونها وكيف صار بعضها ينبت في مكان دون مكان وفي زمان دون زمانها وحين نباتها، وأصولها، واختلاف عصاراتها وروائحها ولبنها وصموغها وجودة كل واحد منها ورداءته وبقاء ثمارها وفناؤه، ولم صار ثمار بعضها يعفن سريعا وبضعها لا يعفن، وأن منها ما تلين ثماره ومنها ما لا تلين ثماره، ونفحص عن خواص سائر النبات وبخاصة عن الأصول، وكيف صار بعضها يهيج شهوته الجماع وبعضها يجلب النوم، وبعضها قتال، ولبضعها اختلاف كثير عظيم".
"النبات" المنسوب إلى أرسطو طاليس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص. 262، س. 6.
ولعل ما جعل أرسطو يكتفي بدراسة بعض القضايا دون قضايا أخرى هو طول الموضوع وتشعبه لذلك اكتفى بذكر بعض الأمثلة فقط. وهو ما عبر عنه قائلا: "وإنما جعلنا هذه الأشياء قياسات ومثالا ورسما" ن.م، ص. 225، س. 7، ويضيف قائلا: "ولأن شعب هذه كلها من أصولها كثيرة جدا ولذلك احتجنا إلى أن نحدها لتصير لنا شبه المثال والقياس وما ينبغي أن نطلب فيها كلها استقصاء الحدود" ن.م، ص. 256، س. 2.

[3]/ ن.م، ص. 267، س. 10.

[4]/ فتأمل كلام أرسطو في المقالة الأولى من النبات: "لبت شعري! للنبات نفس، وقواها كالقوة المشتهية والقوة المميزة للغم واللذة، أو ليس له شيء من ذلك (...) وإن صح للنبات قوة الشهوة وجبت له اللذة والحزن والحس". ن.م، ص. 243، س. 3.

[5]/ ن.م، ص. 267، س. 1.

[6]/ ابن باجة استعمل لفظ تنسب مرتين: الأولى: "لم يقع إلينا من كتاب أرسطو إلا مقالتان تنسب إليه" والثانية. "فأما هل للحيوان حس أو شهوة أو غم وفرح وهل يستيئس أولا فقد فحص عنها في المقالة الأولى من الكتاب المنسوب إليه" ن.م، ص. 267، س. 11.
بخلاف إحالاته على كتب أرسطو الطبيعية الأخرى، فإنه لا يستعمل لفظة تنسب، وهكذا سيذكر كتاب المعادن مرتين والحيوان خمس مرات والنفس مرتين والآثار العلوية مرة واحدة إلا أنه يعتبر هذه الكتب أصلية بالنسبة لأرسطو بخلاف النبات المشكوك في نسبته إليه.

النص الذي تعامل معه ابن باجة في النبات هو نص لأرسطو بتفسير نيقولاوس، وهو تلخيص لكتاب أرسطو في النبات.

ولقد أكد عبد الرحمن بدوي محقق الكتاب، أن النص اليوناني لهذا الكتاب مفقود والموجود هو ترجمة لاتينية عن الترجمة العربية قام بها ألفريدس Alfredus في ق 13م، وعن هذه الترجمة اللاتينية أجريت ترجمة يونانية نشرها بوسيماكر Bussemaker في مجموع "مؤلفات أرسطو".

كما أكد أن أرسطو قد ألف كتابا في النبات، فهذا أمر لاشك فيه. لكن ليس من شك في أن كتاب أرسطو قد فقد منذ عهد مبكر، إلا أنه من المستحيل أن ننسب إليه كتاب "في النبات" الذي بين أيدينا. وهو ما عبر عنه الباحثان: هاملان: في كتابه "مذهب أرسطو" وكذلك روص في كتابه "أرسطو". إذ يقول الأول: "وليس من شك في أن كتاب أرسطو قد فقد منذ عهد مبكر بعد كليماخوس وهرميقوس، ومن المستحيل أن ننسب إليه كتاب "في النبات" الذي بين أيدينا، إذ هو مترجم من العربية إلى اللاتينية ومن اللاتينية إلى اليونانية([1]).

يقول روص: "يبدو من إشارات أرسطو نفسه أنه كتب كتابا في النبات ولكنه فقد على عهد الإسكندر الأفروديسي، والكتاب الباقي لدينا مترجم من ترجمة لاتينية عن ترجمة عربية لكتاب يحتمل أن يكون مؤلفه هو نيقولاوس الدمشقي أحد المشائين في عهد أوغسطس"([2]). ومعروف من جهة أخرى في المصادر العربية أن لنيقولاوس الدمشقي كتابا في النبات، وهو ما أكده ابن النديم في "الفهرست" إذ يقول: "نيقولاوس مفسر كتب أرسطاليس، وقد ذكرنا أيضا ما فسره في موضعه، وله من بعد ذلك: كتاب في جمل فلسفة أرسطاليس في النفس مقالة، كتاب النبات وخرج منه مقالتان، كتاب الرد على جاعل الفعل والمفعولات شيئا واحدا، كتاب اختصار فلسفة أرسطاليس"([3]). لذلك فما علينا إلا أن نتعامل مع هذا الكتاب بنفس العنوان الذي ورد به: كتاب أرسطو طاليس في النبات، تفسير نيقولاوس، أما الترجمة فهي لاسحاق بن حنين وبإصلاح ثابت بن قرة([4]).

وإذا كان ابن باجة لا يذكر في نص النبات نيقولاوس، فإن ذلك لا يعني أنه لم يكن معروفا في الأندلس، والدليل على ذلك أن ابن رشد ذكره مرارا في كتبه. وإذا كان نص النبات المنسوب إلى أرسطو يتكون من مقالتين، فإن نص ابن باجة هو عبارة عن قول متصل غير مجزء إلى مقالات. وإذا تأكد أن المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه ابن باجة هو نص أرسطو المكون من مقالتين، فإن أبا بكر لم يحترم هذا التقسيم كعادته، إذ سيركز على الموضوعات الأساسية في مجال النبات، ويبدأ بالفحص عنها، ولعل أهم القضايا التي عالجها ابن الصائغ هي:

* التذكير بأن النبات هو أحد الموجودات الطبيعية والقول فيه جزء من العلم الطبيعي.

---

[1]/ نقلا عن عبد الرحمن بدوي في المقدمة التي خصها لكتاب أرسطو طاليس في النبات بتفسير نيقولاوس، م.م، ص. 49.

[2]/ ن.م، ن.ص.

[3]/ ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، ص. 355. راجع كذلك القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء نشرة لايبرت، ليبتسك 1903. ص. 220. حيث يورد نفس كلام ابن النديم بنصه تقريبا.

[4]/ ما عدا إحالة ابن باجة على أرسطو، لا نجد ذكرا لأي نباتي عربي أندلسي سواء من السابقين على ابن الصائغ أو المعاصرين له. ونكاد نجزم أن السبب في ذلك ليس هو عدم كفاءتهم العلمية، وإنما هؤلاء وإن كانوا قد درسوا النبات، فإنما درسوه في علاقته بالفلاحة والزراعة، أي زرعه ونموه وتسميده وحصاده وأوقات ذلك، وعلاقته بالتربة والماء والمناخ. أما ابن باجة فما كان يهمه من النبات هو النظر إليها باعتبارها أحد الموجودات ونظره كان نظر العالم الطبيعي وليس نظر الفلاحي أو الزراعي. كما أننا لا نعرف على وجه التحديد ما إذا كان ابن باجة قد استفاد من كتاب تيوفراست في النبات المعروف باسم "أسباب النبات" والذي ترجمه إبراهيم بن بكوس وهو طبيب من بغداد من النصف الثاني للقرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي. ومعلوم أن هناك مجموعة من أعمال تيوفراست كانت معروفة في الأندلس إلا أنه كان يعتقد أنها لأرسطو ومن العلماء الذين ظنوا ذلك ابن البيطار. وعن تيوفراست هذا يقول ابن النديم: "أحد تلاميذ أرسطاليس وابن أخته، وأحد الأوصياء الذين وصى إليهم أرسطاليس وخلفه على دار التعليم بعد وفاته، وله من الكتب: كتاب النفس مقالة، كتاب الآثار العلوية مقالة، كتاب الأدب مقالة، كتاب الحس والمحسوس أربع مقالات نقله إبراهيم بن بكوس، كتاب ما بعد الطبيعة مقالة نقلها أبو زكرياء يحي بن عدي، كتاب أسباب النبات، نقله إبراهيم بن بكوس والذي وجد تفسير بعض المقالة الأولى، ومما ينحل إليه تفسير كتاب قاطيغورياس". ابن النديم، الفهرست، ن.م، ص. 353، س. 1، إلا أن هذه النرجمة التي يتحدث عنها ابن النديم مفقودة حتى اليوم، على حد علمنا.

* حول صعوبة إحصاء أنواع النبات، وسبب هذه الصعوبة.

* التذكير بما وصله من الكتاب المنسوب إلى أرسطو في النبات.

* القول في مسألة الذكور والإناث في النبات وقوتها على التوليد.

* في تعديد اللواحق الذاتية للنبات والفحص عن أسبابها.

* النبات وقواه الثلاث ومسألة الإغتذاء فيه.

* حول أسباب اختلاف أنواع النبات.

* من الأحوال العامة للنبات إلى الأحوال المتقابلة له.

هذا بالنسبة لأهم القضايا التي فحص عنها ابن باجة في كتابه في النبات أما القضايا التي عالجها أرسطو في الكتاب المنسوب إليه فهي كالآتي:

خصص المقالة الأولى للحديث عن:

* النفس عند النبات وقواها.

* مسألة الإناث والذكور في النبات.

* خصائص النبات وأنواعه والأجزاء المكونة له.

* النبات بين الغرس والزرع والنمو من تلقاء نفسه.

* كيف أن النبات يصير غيره بفعل طبيعة المكان أو الفلاحة.

أما المقالة الثانية فتضمنت القضايا التالية:

* القول في قوى النبات وهي ثلاث: قوة من جنس الأرض وقوة من جنس الماء وقوة من جنس النار.

* كيف أن النبات يتوقف في وجوده على الاعتدال، سواء من جهة الهواء أو الماء أو الشمس أو المكان.

* القول في النبات الذي ينبت في الماء والذي ينبت فوق الصخر المصمت.

* القول في أشكال النبات وأوقات حملها.

وهكذا، وبعد هذا العرض السريع لمضامين نصي ابن باجة وأرسطو، ومن خلال المقارنة يتضح التقارب بينهما وإن كان ابن باجة أكثر اختصارا من أرسطو حيث سيركز أساسا على مسألة التوالد عند النبات (ذكورها وإناثها) وكذلك تحديد لواحقها الذاتية وأسبابها باعتبار معيار الاختلاف بين أنواع النبات([1]).

والسؤال المطروح الآن هو: كيف عالج ابن باجة هذه القضايا الخاصة بعلم النبات؟ وما علاقة ما سيقوله بما قاله المعلم الأول في الكتاب المنسوب إليه؟

3- حول مضمون "كلام الوزير أبي بكر في النبات":

أ- مسألة التوليد في النبات:

إن أول مسألة في موضوع النبات بدأ ابن باجة بالفحص عنها هي مسألة التوالد، أي الذكور والإناث في النبات([2])، وهكذا وجد نفسه أمام موقفين: الأول يقول بأن النبات هو ولد، أمه الأرض وأبوه الشمس، والثاني يقول أن النبات مختلط من ذكر وأنثى. إلا أن ابن الصائغ سيرجح كفة الموقف الأول، مثل ما فعل المعلم الأول، وسيقدم تبريره لذلك معززا بأدلة وبراهين. وطبعا هذان الموقفان اللذان سيناقشهما ابن باجة، سبق لأرسطو أن ساجلهما في المقالة الأولى من كتاب النبات المنسوب إليه([3]). وحينما تطرح

---

[1]/ الملاحظ أن كلام ابن باجة في النبات هو بشكل عام عرض غير منظم لقضايا علم النبات على غرار المؤلف المنسوب (ادعاءاً) إلى أرسطو الذي استوحى منه.

[2]/ راجع ما قاله ابن باجة في: "وهذا كلام الوزير أبي بكر في النبات"، تحقيق أسين بلاسيوس، م.م، ص. 267 وما بعدها، حيث يستهل الكلام بالسؤال التالي: "والذي يجب علينا أن نفحص عنه هل للنبات ذكور وإناث أم لا؟" س. 12.

[3]/ يتساءل أرسطو، في المقالة الأولى من كتاب النبات المنسوب إليه، حول ما إذا كان للنبات إناث وذكور أو نوع جامع للذكر والأنثى، إذ سيناقش ما زعمه همفدوقلس من أن الذكر والأنثى في النبات يكونان بشكل مختلط، حيث سيرفض أرسطو هذا الإدعاء وذلك لسببين: الأول: أن الشيء المختلط ينبغي أولا أن يكون مفردا في ذاته، وكل ما كان منه ذكرا وأنثى ثم اختلط، فاختلاط الشيء إنما يكون من أجل كونه، فقد كان النبات موجودا قبل اختلاطه. والثاني: ما ينبغي أن يكون الفاعل والمنفعل في وقت واحد معا لأنه ليس يوجد جوهر من الجواهر إناثه وذكوره في شيء واحد معا لأنه لو كان الأمر كذلك لكان النبات أكمل من الحيوان لأنه كان لا يحتاج في توليده إلى شيء من خارج، أما موقفه هو، فيتجلى في كون مبدأ غذاء النبات من الأرض ومبدأ توليده من الشمس، لذلك قيل إن الأرض أم النبات والشمس أبوه أما مسألة اختلاط ذكور النبات بإناثه فتأتي فيما بعد، بعد ما كانا مفترقين وهذا الإختلاط حسب أرسطو يتم بفعل الطبيعة لأن قصدها فعل الصواب.
وللمزيد من التوضيح راجع ما قاله أرسطو في المقالة الأولى من كتاب النبات المنسوب إليه، تحقيق عبد الرحمن بدوي، م.م، ص.ص. 248-249، س. 10 وما بعده.

مسألة الذكور والإناث في النبات، فإن الأمر يتعلق بالنباتات المثمرة، أما غير المثمرة فلا يقال فيها ذلك، لأن النبات الذكر يولد، والنبات الأنثى يولد غيرها فيها. وعن عملية التوالد هذه ينتج الثمر، وكأن الثمار هي بمثابة الولد في النبات من جهة، ومن جهة أخرى يتحول الثمر إلى ما يشبه المني عند الحيوان. فإذا ما تهيأت له الظروف، فإنه يتناسل ويفعل، وإنما فعله لا يكون في نوعه مثلما يحدث للحيوان الذي يجامع ويناسل حيوان مثله ومن نوعه([1])، وإنما يفعل في الأرض([2]). إلا أن مناسبة الثمر للمني أكثر من مناسبته للولد، أي أن الثمر مولد أكثر مما هو ولد. لذلك اعتبر أرسطو. حسب تعبير ابن باجة. أن المني بزرا.

وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان الثمر بمثابة مني أو بزر وقادر على التوليد أو الولادة، وإذا كان الثمر ذكرا، فإن الأرض التي يفعل فيها أنثى، وهذا أمر واضح حسب ابن باجة لكل من تأمل في النبات. لكن المشكل يطرح حينما يكون الثمر بمثابة أنثى، فإن الذكر غير بين أي شيء يجب أن نضع، وإن كان ابن باجة ينتهي إلى أنه وبصفة عامة، كيفما كان الأمر فإن المقابل لهذا الثمر الأنثى لا يجب أن يكون من نوعها، أي كيف ما كان الثمر ذكرا أو أنثى، فإن المقابل له، وهو الأرض هنا، لا يكون من نوعه بل مقابل له من جهة الجنس. فإذا كان ذكرا كانت الأرض أنثى، وإذا كان أنثى كانت الأرض ذكرا حتى يتحقق فعل "الإخصاب". ولهذا السبب يرى ابن باجة أنه ما اخطأ من قال بان النبات مختلط من ذكره وأنثاه. إلا أن ابن باجة يدعو إلى تصحيح فهم هذه العبارة، إذ ينبغي أن يفهم منها أن مفهوم الاختلاط لا يعني أن الثمر الواحد هو ذكر من جهة وأنثى من جهة أخرى، وإنما الاختلاط يقتضي أن يكون لكل واحد منها، أي الذكر والأنثى، وجوده المستقل([3]).

ولما كان هذا هكذا، وحتى وإن أثبتنا أن للنبات قوة على التوليد نظرا لوجود ما يشبه المني فيه، فإنه مع ذلك يبقى النبات غير كامل، لأنه لا يكتفي بذاته بل يحتاج من أجل كمال الفعل وإتمام "الإخصاب" إلى عنصر خارجي سواء تعلق الأمر بالأرض أو بالشمس. لذلك يرى ابن باجة أن هناك من قال أن أم النبات هي الأرض وأبوه الشمس، ويؤيد ابن باجة هذا الادعاء ويعتبره أخلق بالإصابة ممن جعل النبات مختلطا من ذكر وأنثى([4]). ولما كان الأمر كذلك، فإن الحديث عن مسألة الذكور والإناث في النبات يقتضي الحديث عن عملية التوليد بالضرورة، إذ لاحظ ابن باجة أن مفهوم التوليد من المفاهيم التي تقال بتقديم وتأخير، فهي تقال بتقديم وعلى القصد الأول على القوة الموجودة للحيوان لأنه هو الأكمل، وتقال بتأخير وعلى القصد الثاني وعلى طريق المناسبة على القوة الموجودة للنبات لأنه الأنقص. ويعلل ابن باجة سبب الشك في مسألة الذكور والإناث في النبات ويرده إلى مفهوم التوليد ذاته، إذ يؤخذ بتواطؤ، أي أن المعنى الذي يعنيه عند الحيوان هو نفسه يطبق على النبات، في حين ينبغي أخذ هذا المفهوم بتشكيك، لأن هناك تفاوت من حيث الدلالة التي يحملها هذا المفهوم من الحيوان إلى النبات. فالتوليد عند الحيوان يقال بتقديم لأنه الأكمل ولأن له كل الخصائص المسؤولة عن التوليد، في حين أن التوليد عند النبات يقال بتأخير لأنه الأنقص، وبذلك يكون ابن باجة قد حل هذا الإشكال حلا لغويا، ليخلص إلى أن النبات في الحقيقة لا ذكر له ولا أنثى، وكذلك الثمر الذي ينتجه لا يعتبر ولد لا بالقوة ولا بالفعل. ولعل ما ظنه البعض من أن في النبات ذكورا كما يعرض لبعض النخل وبعض شجر التين الذي لا يثمر، فإن

[1]/ حول مسألة قوى الذكر والأنثى في الحيوان وكيفية تناسله وإشكالية طبيعة المني ومصدره وبالجملة خصائص الحيوان المتناسل، راجع ما قاله ابن باجة في: "ومن قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة". مخطوط أكسفورد الورقة [103 و] وما بعدها.

[2]/ لذلك قال ابن باجة أنه عن الحيوان لا يصدر إلا حيوان مثله ومن نوعه: "فإن العصفور عن عصفور ضرورة، فهو إذا تولد كان عنه عصفور ضرورة" ن.م، الورقة [97 و]، أما بالنسبة للنبات فإنه لا يلد ضرورة شبيهه في النوع: "وأيضا فالنبات ليس إنما يولد شبيهه في النوع أبدا بل قد يولد ما لا يشبهه في النوع، بل إنما يولد ما يشبهه في الجنس. فإن الزيتون قد يولد الرفعة وهي نبات" ن.م، الورقة [106 و].

[3]/ وهو نفس التفسير لمفهوم الإختلاط الذي دافع عنه أرسطو، راجع كتاب النبات المنسوب لأرسطو، م.م، ص. 249، س. 17.

[4]/ قارن ما قاله ابن باجة هاهنا بما قاله أرسطو في كتاب النبات المنسوب إليه: "ومبتدأ غذاء النبات من الأرض ومبتدأ تولده من الشمس، إلا أن أنكساغورس زعم أن بزره من الهواء، ولذلك قال رجل يقال له ألقماون: أن الأرض أم النبات، والشمس أبوه"، ن.م، ص. 249، س. 6.

المشكل هاهنا ليس مشكل ذكر أو أنثى، وإنما مشكل الإرطاب والتأبير([1])، ويستدل على ذلك بمثال عيني، إذ شوهد أن هناك نخل لم يؤبر فلم يلد وبالتالي سقط ثمره، هذا الثمر المنتثر منه شوهد أنه نمى وأثمر مما يعني أن مسألة التوليد لا دخل لها فيه. وقد وعد ابن باجة بإتمام القول في هذا الموضوع وذلك بالعودة إليه([2])، إلا أن هذه العودة لم تتحقق مثلما فعل بالنسبة لقضايا عديدة في مناسبات عديدة في كتبه ورسائله([3]).

ب- القوة الغاذية في النبات:

ولما كانت عملية إحصاء أنواع النبات أمر عسير حسب ابن باجة، مثلها في ذلك مثل المعادن والحيوان، فقد ارتأى أنه يمكن تعويض ذلك بالفحص عن أحوالها العامة لجميعها قصد إحصاء فصولها الذاتية المناسبة لها والتي لا توجد لغير النبات.

وأول عملية قام بها ابن باجة هي تقسيم النبات إلى قسمين: نبات كامل ونبات غير كامل فالنبات غير الكامل هو النبات الذي ليست له الخصائص الأساسية للنبات وخاصة الأصل، فهو نبات غير ذي أصل. أما النبات الكامل، فهو النبات الذي يتوفر على كل مقومات النبات، بما فيها الأصل والعروق والأغصان والورق، إلخ([4]). وستنصب دراسة ابن باجة هاهنا على النبات الكامل، فهو نبات مغتذ وله نفس غاذية([5]). لأن كل مغتذ حسب ما بينه ابن باجة في كتاب النفس يستعمل حرارة طبيعية بها يتغير الغذاء. وغذاء النبات بين بنفسه حسب ابن باجة، إذ يتغذى من الماء والأرض، لأن كل نبات كامل كما هو معلوم، هو لاصق بالأرض بفعل الجذور، وارتباط النبات بالأرض وملازمته لمكان واحد راجع إلى كونه ليس له آلة يتحرك بها، لأن الحركة في المكان إنما هي في الأصل لأجل الغذاء، وهذا الأمر إذا كان ضروريا بالنسبة للحيوان الذي يتحرك في المكان سواء بجملته أو بالعرض، لأجل الغذاء أو لأجل السلامة أو لأجل حسن الحال كما يعرض للإنسان، فإن الأمر غير ضروري بالنسبة للنبات، لأن الطبيعة يسرت له غذاءه، فغذاؤه من الماء والأرض، فإذا عدم الماء يبس وجف، كما أن فيه رطوبة ما وهي بينة من أصله وقشره وعوده وورقه([6]).

أما بالنسبة لقوى النبات، فيرى ابن باجة أن هذه القوى ثلاث: اثنان منها بينتا الوجود بالنسبة لجميع النبات وهما: الأولى من جنس قوة الأرض،

---

[1]/ التأبير يعني: أقلح النخل وذكره. حسب لسان العرب لابن منظور.

[2]/ يقول ابن باجة: "وسنقول في هذه كلها فيما بعد إن شاء الله". "وهذا كلام الوزير أبي بكر في النبات"، تحقيق أسين بالاسيوس، مجلة الأندلس، ج. 5، ص. 268، س. 6.

[3]/ حول مسألة التوليد في النبات ودور الزروع والبذور في هذه العملية، راجع: ابن رشد، مقالة في البذور والزروع، أوردها . محمد المصباحي في: إشكالية العقل عند ابن رشد بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1988، ص. 200.

[4]/ إن تقسيم ابن باجة للنبات إلى كامل وغير كامل، هو نفس التقسيم المتداول اليوم في علم النبات والمعروف باسم: Les thallophytes ou végétaux inférieurs et: Les Spermaphytes ou végétaux supèrieurs

حيث تعرف كل واحدة منهما التعريف التالي:

* Les Thallophytes (ou végétaux inférieurs) ce sont les végétaux les plus simples Uni ou pluricellulaires (وحيد أو متعدد الخلايا) de formes diverses caractérisés par la présence d'un thalle et par l'absence d'organe végétatif comparable à la racine, la tige ou la feuille. Exp. Les Alges الطحالب et les lichens et les champignons الفطريات que l'on rangeait autrefois parmi les thallophytes.

* Les spermaphytes sont des végétaux supèrieurs, ce sont des plantes à graines. Elles contiennent des racines pour la fixation et l'absorption Une tige qui porte les feuilles et les bourgons (les noeuds) et qui assure le transport des substances nutritives.

[5]/ يقول ابن باجة بالنسبة للنفس الغاذية في النبات: "كل جسم ذي نفس، فإما أن يكون متنفسا بالغاذية وقواها المقترنة بها من حيث هي غاذية وهذا النبات والقول فيه سنفرد له كتاب النبات، وأما أن يكون متنفسا بجنسين من قوى النفس وهما الغاذية والحساسة وهذا هو الحيوان وكل ما يزاد من قوى النفس فيحدث به نوع من أنواع الحيوان إلى أن يبلغ إلى الإنسان"، ابن باجة، "ومن قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الاخيرة"، م.أ. الورقة [108 و].

مما يعني أن النبات ليس له إلا النفس (القوة) الغاذية، وهو ما أكده أرسطو حينما نفى على النبات القوى الأخرى، والتي أثبتها له كل من انكساغورس وهمفدوقس حيث اعتبرا أن للنبات شهوة وحسا وغما ولذة وأنه يحزن ويفرح . بل ذهبا أكثر من ذلك إذ اعتبرا أن للنبات عقلا وفهما، فهذه الأشياء أبطلها أرسطو حيث قال: "إلا أنه ينبغي لنا أن نمسك عن هذه الأقاويل القبيحة ونبدأ بالقول الصحيح: ليس للنبات حس ولا شهوة لأن الشهوة إنما تكون بالحس، ولسنا نجد للنابات حسا ولا عضوا حاسا" كتاب النبات المنسوب إلى أرسطو. ن.م ص. 244، س. 15.

* ملاحظة: نسجل منذ الآن ومن خلال النص السابق، أن كتاب النبات لابن باجة لاحق على كتابه في الحيوان.

[6]/ حول مسألة الرطوبة في النبات يرى أرسطو أنه "في كل نوع من أنواع النبات، رطوبة وحرارة غريزية، فإذا فقدها مرض وهرم وفسد وجف" كتاب النبات المنسوب إلى أرسطو. ن.م، ص. 250، س. 17.

والثانية من جنس قوة الماء. أما الثالثة وهي قوة من جنس النار، إذ تترتب عن حركة الشمس وتصل إلى النبات بتوسط الهواء. إلا أن هذه القوة اعتبرها ابن باجة غير بينة الوجود في جميع النباتات، لاسيما بالنسبة للنباتات التي تنبت في البحر. هذه القوى الثلاث التي ذكرها ابن باجة، والتي أشار إليها حتى أرسطو(1)، هي شرط ضروري لوجود النبات، بل إن هذه القوى هي سبب اختلاف أنواع النبات، إذ نجد مثلا أن هناك نبات ينبت في منبت واحد بعينه ويكون غذاؤه والهواء المحيط به وسقيه واحد. لكن الحرارة المجانسة للنار التي تصل إليه تكون مختلفة، مما يترتب عنه تفاوت بين النبات من جهة نموه وثمره وطعمه. كل ذلك بفعل تفاوت نسبة الحرارة الواصلة لكل نبتة من هذا النبات بالرغم من أن النار، حسب ابن باجة، لا تغذي النبات وإنما هي مجرد آلة للقوة الغادية. بل لهذا السبب كذلك، أي سبب الحرارة، يفسر ابن باجة وجود بعض النباتات في بعض الفصول وعدم وجودها في فصول أخرى. لأن الحرارة التي من جنس النار والتي تصل عن حركة الشمس بتوسط الهواء، ينبغي أن تكون محدودة ولا تتجاوز المستوى الذي يقتضيه النبات المعني، لأنه إن كانت أنقص أو أزيد بطل عمل القوة الغادية. لأن الحرارة بالنسبة للنبات هي بمثابة الحار الغريزي في الحيوان. بل متى كان فصل من الفصول خارجا عن طبعه الخاص من جهة الحرارة، فسد النبات في ذلك الفصل، لأن النبات يحتاج إلى حرارة معدودة في فصل معين(2). لذلك اعتبر ابن باجة قوة الماء والأرض بمثابة هيولى النبات، أما الحرارة فهي محركه، إذ تعمل على تحريك الرطوبة الموجودة في النبات، فتحمى، فيقع لها الطبخ الذي يترتب عنه النضج، لذلك كان النضج هو تمام الطبخ حسب تعبير ابن باجة. لكن كيف يحدث هذا النضج في النبات؟ وما هي المراحل التي يقطعها في ذلك؟

ج- الأحوال الذاتية العامة للنبات:

يرى ابن باجة أن الكلام هاهنا ينطبق على النبات الكامل الذي له جميع خصائص النبات(3) وعلى رأسها العروق، إذ بها يجتذب الغذاء. ثم الأصل، والأصل في النبات يأتلف من شعب ومن جسم مركب(4). فأما الشعب فهي بمنزلة اليد للإنسان وأما الأصل فهو نظير المعدة في الحيوان(5). فبالعروق يجتذب النبات الغذاء ويؤديه إلى الأصل، ثم بعد ذلك يصعد من الأصل إلى أن يصل إلى الشجرة بعدما يكون قد انهضم في الأصل بفعل الحرارة الطبيعية

1/ بالحديث عن قوى النبات، يستهل أرسطو المقالة الثانية من كتاب النبات المنسوب إليه إذ يقول: "إن النبات له ثلاث قوى: قوة من جنس الأرض، وقوة من جنس الماء، وقوة من جنس النار. فأما ما كان من جنس الأرض فهو ثبات النبات، وما كان من جنس النار فهو تأليف النبات، وما كان من جنس الماء فهو وحدة النبات" ويقارن أرسطو دور هذه القوى في النبات بدورها في الفخار قائلا: "فإن فيه ثلاثة أشياء: أولها الطين الذي يثبت إليه أس الفخار، والثاني الماء الذي يتربى فيه الفخار، والثالث النار الذي تجتمع فيه أجزاء الفخار حتى يتم كونه به". ن.م، ص. 263، س. 1 وما بعده.

2/ ابن باجة: "وهذا كلام الوزير أبي بكر في النبات"، تح أسين بلاسيوس، م.م، ص. 272، س. 20.

3/ أما النبات غير الكامل والذي لا أصل له، فإنه لا ينطبق عليه هذا الكلام، ويقسمه ابن باجة إلى قسمين، ما ينبت على غيره كالفطريات وما يوجد بنفسه، وهذا الأخير كالذي يوجد على سطح الماء كالخز، فهذا النوع من النبات من جهة لا يغتذ لأنه لا آلة له يغتذي بها (العروق والأصل) ومن جهة ثانية فهو يتشكل بشكل النبات، ويفسر ابن باجة كيفية وجوده قائلا: أنه يوجد على بسيط الماء عادة وكيفية غذائه اوضح إذا ما كان في المناطق المائية البطيئة الإنحدار حيث يرتفع منها بخار غليظ يحصره الهواء، فينبسط على وجه الماء ويحتبس هناك، فتحصر الحرارة فيه ويقع الطبخ فيتولد ذلك الجسم، وذلك مثلما يتولد الحيوان عند تعفن الأجسام الرطبة، فإنه يتكون لحينه. ابن باجة: " ن.م، ص. 273، س. 7 وما بعده.

4/ يقول أرسطو حول ما يتركب منه النبات: "ومن الشجر ما له عقد وعروق وخشب وقشر ولحم داخل ومنه ما أكثره قشور، ومنه ما ثمرته تحت قشوره، ومن أجزاء الشجر أجزاء بسيطة كالرطوبة الموجودة فيه والعقد والعروق، ومنها ما هو مركب من هذه الاشياء مثل ما في سائر الشجر من الأغصان والقضبان وغير ذلك، وليست هذه الأشياء كلها موجودة لجميع النبات بل منه ما له هذه الأجزاء ومنه ما ليس له شيء، وللنبات أجزاء غير هذه مثل الأصول والقضبان والورق، والأغصان والزهر والفقاح والإستدارة والقشر الذي يحوي الثمار" م.م، ص. 251، س. 1.

5/ حول المقارنة بين أجزاء الحيوان وأجزاء النبات يقول ابن باجة: "والحيوان الواحد بالنوع فله ضرورة أجزاء مركبة واحدة بالنوع، فما لم توجد له تلك الأجزاء كان تشوبها في الزيادة والنقصان والأجزاء المركبة يقال لها أعضاء في الحيوان خاصة وتقال في النبات بالنسبة". ابن باجة، "ومن قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة"، مخطوطة أكسفورد، الورقة [108 و]. ويقارن أرسطو بين أجزاء الحيوان وأجزاء النبات قائلا: "وكما أن في الحيوان أعضاء متشابهة الأجزاء، كذلك في النبات أيضا، وكل جزء من أجزاء النبات نظير لعضو من أعضاء الحيوان لأن قشر النبات نظير لجلد الحيوان وأصل النبات نظير لحم الحيوان، والعقد التي فيه نظيرة لأعصاب الحيوان وكذلك سائر الأشياء التي فيه"، ويستدرك أرسطو قائلا أنه بالرغم من التشابه بين أجزاء النبات وأجزاء الحيوان، فإن الإختلافات بينهما كثيرة، لأن جزء الشيء هو من جنسه وجوهره الخاص، م.م، ص.ص. 251-252، س. 8 وما بعده.

التي فيه. ويفسر ابن باجة السبب الذي يجعلنا نجد في النبات جزءاً أكبر من جز آخر من حيث الحجم، قائلا: أنه إذا كان معظم الهضم قد تم في الأصل، فإن ذلك الأصل يكون أكثر أجزاء النبات حجما كما في الجزر والبصل وبالتالي كانت العصارة والطعوم فيه لأنهما يكونان حيث يكون الطبخ. أما إذا كان معظم الطبخ وبالتالي الهضم ليس في الأصل، لأن الرطوبة التي تكون في الأصل رقيقة وغير كافية لأن تنطبخ، ووجدت الرطوبة الكافية الغليظة في مكان آخر من الشجرة أو النبتة غير الأصل، كان ذلك الجزء أكثر أجزاء الشجرة وأكبرها كما في شجر اليتوع.

وقد يحدث في بعض الأحيان في بعض الشجر أو النبات أن يحقق الاكتفاء من حيث الغذاء. لكنه يفضل من غذائه فضلة زائدة لا يمكنها أن تنضج، فتبقى زائدة، هذه الفضلة الزائدة يكون مآلها الاندفاع إلى خارج الشجرة، فتأخذ شكل صموغ بالنسبة لذوات الصموغ. هذه الظاهرة حسب ابن باجة تعرض للزيتون مثلا، حيث تكون في بعض الأحيان فضلة من غدائها غير قابلة للنضج الخاص بها إما لغلظها أو لضعف الحرارة المحيطة بتلك الشجرة، فتخرج على شكل صموغ، فيتولد عنه نبات آخر، هذا النبات يجتذب غذاءه من الشجرة بعينها، ويثمر، إلا أن ثمره لا يكون مثله([1]).

تلك كانت هي الأحوال العامة للنبات، بعدها ينتقل ابن باجة للحديث عن الأحوال المتقابلة الموجودة للنبات، ليبرز من خلالها الاختلافات الموجودة بين أنواعه وفصوله...

---

[1]/ ما أسماه ابن باجة بالفضلات الزائدة التي يقدف بها النبات إلى الخارج، أسماه أرسطو بالرشف والذي يساعده في ذلك التخلخل الذي يعرفه النبات وكذا الحيوان بخلاف المعادن التي أجزاؤها منحصرة فلا يخرج منها شيء وبالتالي فلا تعرف الزيادة. إذ يقول: "والطبخ في كل الحيوان والنبات والمعادن، فإن الطبخ حيث تكون الرطوبة والحرارة إذ تناهى في الفعل، ويكون في طبخ الأحجار والمعادن. فأما الحيوان والنبات، فليس كونه كذلك، لأن أجزاؤه غير منحصرة، ولذلك كان منه الرشف والعرق، فأما العرق فللحيوان وأما الرشف فللنبات، وأما المعادن فلا رشف فيها ولا عرق لأن أجزاؤها غير متخلخلة، فلا يخرج منها شي غيرها كما يخرج من الحيوان والنبات الفضول، وإنما يخرج من حيث التخلخل، وأما ما لا تخلخل فيه فلا يخرج منه شيء البتة". كتاب النبات المنسوب لأرسطو،م.م، ص.ص. 263-264، س. 9 وما بعده.

إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي

دة. كريمة كربية
باحثة في الحضارة الحديثة

حتّمت التحدّيات الحضارية على الباحث في الفكر العربي المعاصر دراسة التراث والتفكير في مشروع حضاري ينهض بالأمّة العربية الإسلامية من الأزمة التي تواجهها والتي تزداد تفاقما من وقت لآخر في وقت يزداد فيه الغرب ازدهارا. وذلك ما دفع بالكثير من المشتغلين بقراءة التراث في العالم العربيّ الإسلاميّ محاولة النُّهوض بالواقع العربيّ الإسلاميّ من أجل تحقيق حداثة إسلاميَّة جديدة، بهدف الخروج من واقع التَّأخر التَّاريخيّ، الذي يُهيمن على مجمل الوقائع الاجتماعيّة والسِّياسيَّة والثّقافيّة. نذكر من بين هؤلاء المفكّرين الدكتور "حسن حنفي "[1] وهو أحَدُ المفكرين المعاصرين في بناء مشروع فكري نظري حضاري يكون عند صاحبه خطة عمل نظرية للخروج من التخلف وتجاوز الأزمة التي تعيشها الشعوب العربية والإسلامية في واقعها المعاصر لذلك سنعمل على تبين مظاهر هذا المشروع في التعامل مع التراث وعلى تلمّس مختلف أوجه التجديد فيه.

ولا يمكننا أن نتحدّث عن التجديد في التراث دون التعرف على هذا التراث من وجهة نظر حسن حنفي. " فالتراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو، إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات "[2] والتراث ليس معتقدات مقدسة مغلقة ولا هو بناء صوري شكلي ولا هو مجرد مخطوطات ومنشورات ومؤلفات أو دوائر معارف، فهو ليس بالتراث الصوري الفارغ الذي لا أثر له، ولا هو مجرد أشياء مادية محفوظة. فالتراث "هو المخزون النفسي عند الجماهير، هو تمركز الماضي في الحاضر، يتحول إلى سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة تمد الإنسان بتصوراته للعالم وبقيّمه في السلوك ويظهر التراث كقيمة في المجتمعات النامية وهي المجتمعات التراثية التي ما زالت ترى في ماضيها العريق أحد مقومات وجودها وفي جذورها التاريخية شرط تنميتها وازدهاره"[3]

و التراث هنا ليس جزء من الواقع بل خارج الواقع، "ويكون بديلاً عن الواقع، يطرد الواقع الحالي، ويُحل محلّه الواقع التراثي ويتم الخلط بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن... فالتراث لا يقبل واقعاً من خارجه ينّد عنه أو يهرب منه ويثور عليه. التراث ملزم ومشروع وقادر على احتواء كل شيء خارجه. التراث هو الذات والموضوع، الأنا والغير، الروح والمادة، مغلق على نفسه لا يمكن النفاذ إليه"[4] وهو بهذا المعنى وحدة لا تتشتت وكل لا يقبل التجزئة والانقسام، وكامل لا بداية له ولا نهاية فهو حقائق مطلقة نقلت من الزمان والمكان، تظم الزمان وتحتوي المكان. "فتمّ التنكر للحاضر كلية وتمّت التضحية بأصول الفقه في سبيل أصول الدين وغلبت العقيدة على الشريعة، وأصبح أصحاب التراث معبرين عن مبدأ أكثر منهم عاملين في الواقع ومغيّرين له... الواقع كله مُدان، ولا يمكن تطويره أو إصلاحه بل هدمه من الأساس حتى يبدأ البناء الجديد على أسس راسخة... ولما كان الواقع باقيا والحياة قائمة كأن الهدم لا ينتهي حتى يبدأ البناء ومن ثم يبدو التراث عدائيا للواقع رافضا له، خارجا عليه، سرعان ما ينتهي أصحابه بتدمير أنفسهم والواقع باقٍ لم يتغير والمجتمعات تندم وتتحسّر على هذه الطهارة الضائعة الخاسرة. ولما استعصى الواقع طال الهدم ولم يأت

[1]- حسن حنفي : مفكر مصري، يقيم في القاهرة، يعمل أستاذا جامعيا. واحد من أهم منظّري تيار اليسار الإسلامي، وتيار علم الاستغراب، وأحد أهم المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية، وله شهرة عالمية بسبب أبحاثه ونظرياته المبتكرة. مارس التدريس في عدد من الجامعات العربية ورأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. له عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية. حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون. عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (1985-1987). وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية. و في لقاء معه على قناة دريم 2 قال أنه إنتمى للإخوان المسلمين في مرحلة الثانوية والجامعة لكنه تحول فكريا، قائلا أن ملفه في وزارة الداخلية مصنف تحت عنوان "إخواني شيوعي"، وأنه يدعو إلى اليسار الإسلامي . له العديد من الكتابات منها سلسلة "موقفنا من التراث القديم و التراث والتجديد (4 مجلدات)و من العقيدة إلى الثورة و دراسات إسلامية و من النص إلى الواقع (http://ar.wikipedia.org)

2- حنفي (حسن) التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، ط4 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992 ص 13(د-م)

[3]- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، دار القباء للنشر والتوزيع ، 1998ص 343.

[4]- حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة انجلوا المصرية ، ط1، (د. ت)ص 137

البناء فظهر السلب دون الإيجاب والرفض دون القبول"[1]

ويؤكد" حسن حنفي" على حقيقة التراث في كونه ليس دينيا فقط، "ففيه يتداخل الديني والشعبي، المقدس والدنيوي. لا فرق في الاستخدام الشعبي بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوي وبين الاستشهاد بالمثل الشعبي وبسير الأبطال كلاهما مصدر سلطة ومنبعا لمعايير السلوك. وتتداخل معهما أقوال الآباء والأجداد ونصائح المعلمين والمشايخ والرواد، الكل حجة سلطة وليس حجة عقل يتداخل فيه الصحيح والموضوع، التاريخي والأسطوري، المروي والخيالي، الكل يكون مخزوناً في اللاشعور التاريخي للأمّة وفي ذاكرتها الجماعية[2]" فالتراث ليس بالدين لأن التراث ظاهرة حضارية ثقافية، والحضارة تتكون في الزمان والمكان وبفعلهما، فالدين جزء من التراث وليس كل ما في التراث في الدين، وليس كل ما في الدين في التراث. "فالتراث إن هو إلا عطاء زماني أو مكاني يحمل في طياته كل شيء... لا يوجد دين في ذاته بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة "[3] ولم يطلق وصف 'إسلامية' على الحضارة لأنه وصف ديني والمسألة حضارية في أصلها، فالإسلام ظاهرة حضارية وقعت في التاريخ وفي حالات كثيرة تستعمل الألفاظ الدينية بمعان تصف الحضارة التي أنتجها الإسلام باعتباره معطيات حضارية تاريخية إنسانية وليس باعتباره دينا.

وما دام التراث مخزونا نفسيا في الجماهير وهو مسؤولية فردية وجماعية، شخصية وقومية ووطنية فهو ليس بالدين بل الدين جزء منه، الواحد منها يحمي الآخر ويُفعّله، التراث ينمو ويزدهر بالعلم حينما يلتزم الباحث في التراث والالتزام شرط العلم فالإيديولوجية لا تضاد العلم بل تتحد معه في الوعي العربي والإسلامي.

هذه الرؤية للتراث حتّمت على "حسن حنفي" إعادة قراءته وبناءه قصد التوصّل إلى مشروع يرتقي بالتراث إلى زمننا الراهن ويسايره وينهض ويكون بذلك قد جدّد في التراث بإعادة بناء التراث العربي الإسلامي بشكل عام والتراث الفلسفي بشكل خاص بإعادة بناء"علومه وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر، ومن فترة إلى فترة... هناك إذن فترتان متمايزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة، الأولى اكتملت فيها الحضارة في دورتها الأولى والثانية ما زلنا نشاهدها... الأولى تعادل في التراث الغربي العصر الوسيط فيه والثانية تعادل عصوره الحديثة وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين، التراث القديم والتراث الغربي محددا جدل الأنا والآخر، عصر الازدهار والاكتمال لدينا في الفترة الأولى هو العصر الوسيط الأوربي، وعصر التدوين والشروح والملخصات أي التوقف والاجترار في العصور الغربية الحديثة. فليس تراثنا القديم هو العصر الوسيط إسقاط الآخر على الأنا، كما أننا لا نعيش في العصور الغربية الحديثة إسقاط الأنا على الآخر"[4] ونظرا لهذا التعريف نرى أنّ " الثقافات متشابكة الواحدة مع الأخرى ولا وجود لثقافة متفرّدة ومصَفّات. جميعها هجينة ومتغايرة الخواص ومتباعدة إلى حدّ بعيد ومجزّأة"[5]وبناء على ذلك نتساءل عن .

– ماهية تجديد التراث ؟

إنّ التجديد ظاهرة مهمّة وضرورية لكل فكر يسعى إلى التحوّل والتغيّر أو عمل يسعى إلى التطوّر انطلاقاً من تغيير ظروفه وعناصره، ما دامت كلمة تجديد (innovation) مصدر لفعل جدّد، يجدّد والمصدر تجديد، "وجدّد الشيء صيّره جديداً، والتجديد إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم، وهو مادي كتجديد الملبس والمسكن أو معنوي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم، ويغلب على التجديد أن يكون مذموماً في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها، وأن يكون محموداً في المجتمعات الصناعية التي تقدّس روح الاختراع"[6] وإذا كان التجديد عند 'أندريه لالاند' "هو إنتاج شيء جديد قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً."[7] فإنّ التجديد لا يرتبط بالأشياء المادية والمعنوية فقط بل يعني تبديل شيء قديم، والشيء الذي يجري عليه التبديل هو الآخر قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً.

والتجديد في معناه يرتبط بعدة مفاهيم تتطلبه ويتطلبها، فهو لا يقوم بدونها، بعضها يمثل شرطا

[1] - المرجع نفسه: ص 137- 138.

[2] - هموم الفكر والوطن: ص 343- 344.

[3] - : حسن حنفي: التراث والتجديد، ص24

[4] - حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 109- 110.

[5] Edward W. Said :Culture and Imprealism,New York knopf,1933,p 205

[6] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، بدون طبعة، سنة 1982، ص 242

[7] - Andre- lalande: Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie، presse universitaire de France، 13eme édition، Paris، 1980، P516- 517.

سابقا عليه وبعضها يمثل عنصرا ملازما له والبعض الآخر يمثل نتيجة حتمية له. فمفهوم التغيّر والذي يعني انتقال الموضوع أو الشيء من حال إلى حال، ومفهوم التحوّل الذي يعني تغيير يصيب الشيء أو الشخص في ماهيته أو في صفاته العرضية، ومفهوم التقدّم الذي يعني السير إلى الأمام وعدم الثبات، ومفهوم التطور الذي يعني تحول الموضوع أو الشيء من طور إلى طور وهو لدى الفلاسفة متعدد فهو النمو أو التبدل الموجّه أو الانتقال من البسيط إلى المركب أو الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، ومفهوم الإبداع الذي يعني إنشاء الجديد من القديم وهو كشف واختراع. وارتباط مفهوم التجديد بهذه المفاهيم من خلال علاقة التلازم والتكامل يدل على أن التجديد في الحضارة هو فعل إنساني مرتبط بعدّة أفعال أخرى، هذه الأفعال بعضها يمثل شرطا ضروريا لحصول التجديد في التاريخ والحضارة.

والتجديد لدى حسن حنفي "هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر ليس معنى ذلك أن القراءات القديمة له خاطئة أو أنّ القراءات المستقبلية له غير واردة، بل كلّها صحيحة ولكن الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري. هنا يكمن الخطأ، خطأ عدم المعاصرة "[1] فيم تتمثل مظاهر التجديد في فكر حسن حنفي؟

I. مظاهر التجديد

1. إعادة بناء التراث

تَكْمنُ ضرورة التجديد في ارتباطه بالمفاهيم التجديدية الأخرى، ولا يمكن الاستغناء عنها في حياة الفرد والمجتمع داخل التاريخ ولبناء النهضة والحضارة، خاصة إذا عرفت حياة الأمة مثل الأمة الإسلامية والعربية ظاهرة التراجع لا التطور وهي أمّة تملك من الإمكانات ما يمنحها الأهلية الحضارية والريادة التاريخية ماديا ومعنويا، فلها من الماضي والتاريخ صفحات مشرقة وبيضاء وهو تراثها العتيق العتيد، لكن واقعها متَدَهور، لا هي استطاعت أن تحافظ على تراثها وقيّمها وماضيها بالرغم من دعوات الأصالة والمحافظة والتقليد وهو موقف التّيار التقْليدي الذي يقدّس التراث ولا يخرج عنه ولا هي استطاعت أن تعيش عصرها وتعيش ما فيه من تقدم علمي وتكنولوجي وفكري بالرغم من دعوات الحداثة والتغريب وهو موقف التيار الحداثي الذي يرفض التراث ويأخذ من الغرب أشكال تقدّمه،وعجزت عن التوفيق بين الاثنين في وقت يطالب بعدم التفريط في الماضي وبعدم التفريط بالعصر وظروفه خاصة وهي أمة تراثية. وأمام تيار التواصل مع التراث إلى درجة الانقطاع عن العصر وتيار التواصل مع العصر إلى درجة الانقطاع عن التراث وتيار التوفيق أو التلفيق بين التراث والعصر بغير إيجابية لا من جهة التراث ولا من قبل العصر، يقوم مشروع'التراث والتجديد' لطرح قضية التراث كأساس وشرط وقضية التجديد كمنهج وميدان وعلم داخل مشروع حضاري من شأنه أنْ يحلّ أزمة العالم العربي والإسلامي المعاصر بأسلوب علمي. فهو مشروع يؤسس للتغيير الاجتماعي من خلال منهج أو نظرة تجمع بين التراث والتجديد بكيفية جديدة لا تسمح بسيطرة التراث بمفرده أو سيطرة العصر بمفرده في كثير من الأحيان تكون المشكلة في اتجاهات الفكر العربي والإسلامي المعاصر في المفاهيم، لذا يؤكد صاحب مشروع 'التراث والتجديد' على ضبط مفهومي التراث والتجديد. إن نقطة الانطلاق في المشروع هو التراث وليس الغرض من ذلك تجديده لأجل المحافظة عليه وعلى أصالته، "بل من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أيّة محاولة لتطويره"[2]

فالتجديد في ارتباطه بالتراث يجعل التراث ليس هو غاية في ذاته أو قيمة في ذاته، بل هو مادة حيّة تعطي النظرية العلمية في تفسير الواقع والسعي إلى تطويره، ونظرية للعمل ومحددا للعمل ومحددا وموجها لسلوك الإنسان ومادة تُكتشف وتُستثمر لإعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض، فالتخلف بمختلف مظاهره وفي جميع قطاعات الحياة يعود إلى غياب مشروع حضاري محكم وإلى غياب ثورة إنسانية في الوعي والفكر، والثقافة سابقة على الثورة في الزراعة أو الصناعة أو غيرها، "فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه. 'التراث والتجديد' إذن

[1] -حنفي (حسن):التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم ، مكتبة أنجلو المصرية ، القاهرة، (د-ط): ص 112

[2] - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 13.

يحاول تأسيس قضايا التغيّر الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط، قبل المؤسس والمشروط"[1]

إنَّ المنهج السائد في التعاطي مع التراث يعيق تجديد التراث وتحويله إلى ذخيرة فردية تضطلع بإعادة بناء الإنسان انطلاقا من الإصلاح. وإذا كان الغرب الحديث بدأ نهضته العلمية من الواقع باعتباره مصدر الفكر الأول والأخير، فإن تراثنا حسب "حسن حنفي" جزء من الواقع حيث مازلنا نعيش بفكرة القضاء والقدر وثنائية الله والعالم وبالقيّم السلبية في التصوف مثل الصبر والتواكل والقناعة والتسليم، وتتشعب المناقشات في الفروع التي لا تغيّر شيئا في الواقع. فالتراث ما زال حيا في شعور العصر ووجدانه، يمكن للتراث أن يؤثر في العصر ويكون محددا وموجها للسلوك فيه، و"تجديد التراث إذن ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعا عن موروث قديم، التراث حيّ يفعل في الناس ويوجّه سلوكهم، وبالتالي يكون تجديد التراث هو وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغير الاجتماعي. تجديد التراث هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزنة... تجديد التراث هو حلّ لطلاسم القديم وللعُقد الموروثة وقضاء على معوقات التطوّر والتنمية والتمهيد لكل تغيّر جذري للواقع، فهو عمل لا بد للثوري من أن يقوم به"[2]

وتجديد التراث لا يكون إلا بتحليله، وتحليل التراث هو تحليل للعقلية المعاصرة وإظهار مكوناتها وعناصرها وأسباب ضعفها وتخلفها، وتحليل العقلية المعاصرة وهي عقلية تراثية تاريخية فهو تحليل للتراث ذاته مادام التراث القديم مكونا رئيسيا في العقلية المعاصرة، وهذا من شأنه أن يسمح برؤية الحاضر داخل الماضي ورؤية الماضي داخل الحاضر، فالتراث والتجديد في المشروع يؤسسان حسب 'حسن حنفي' علما جديداً "وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنّه حاضر معاش خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها مازالت قيمة، وحيث الموروث مازال مقبولا... ولما كان التراث يشير إلى الماضي والتجديد يشير إلى الحاضر، فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ... فلا يعني انتقال شعب ما من مرحلة إلى أخرى حدوث قطع أو انفصال حضاري بل يعني استمرار الحضارة ولكن على أساس جديد من احتياجات العصر، قضية التراث والتجديد هي إذن الكفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر واكتشاف جذورنا في القديم... التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو حاجة ملحّة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر. كما يكشفان عن قضية البحث عن الهوية عن طريق الغوص في الحاضر... عن طريق تحديد الصلة بين الأنا والآخر"[3]

وقضية تجديد التراث هي وإعادة الاختيار حسب متطلبات الحياة في العصر الحاضر، "فلم يعد الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة مفيداً ولا مطلوباً، فكلنا موحدون منزهون، ولكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالأرض، وهي أزمتنا المعاصرة"[4] وإذا كان التشبيه أو التجسيم اختيارا قديما غير مقبول، قد يحرك العقول والقلوب نحو الربط بين الله والأرض. وإذا كان الفصل قديما بين الله والعالم والإنسان جزء من العقل هذا الفصل يبرره الدفاع عن الألوهية ضد الثقافات والفلسفات الأخرى، أما حال عصرنا مختلف فأصبحت المأساة هي التراث وكيفية التعامل معه، فسيطرة الفكر الأشعري لمدة أكثر من عشر قرون كان إحدى معوقات العصر آنذاك لأنه قام على التصور العمودي للعالم لا التصور الأفقي الذي جعل البديل في الاختيار الاعتزالي الذي بلغت بوجوده الحضارة الإسلامية أوجها وقوتها لأنه الاختيار الذي يعبّر عن حاجات ذلك العصر ومتطلباته. وكان أكثر سلبية لمطالبه. 'فالتراث والتجديد' "إذن هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة واختيار أنسبها لحاجات العصر، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلاّ مقياس عملي فالاختيار المنتج الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب. ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى، وعصور أخرى ولّت أو مازالت قادمة"[5]

يؤكد 'حسن حنفي' في أكثر من كتاب له أن الدافع إلى تجديد التراث هو "إعادة النظر في التراث الفلسفي خاصة وفي التراث كله عامة. علومه وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف

[1] - المرجع نفسه: ص 13- 14.

[2] - م، ن: 19

[3] - م، ن:ص 19-20-21

[4] - م، ن:ص 21

[5] - م،ن: ص22

كلية من عصر إلى عصر ومن فترة إلى فترة "[1] ويعيش العالم العربي والإسلامي اليوم في أزمة متعددة الجوانب، من جوانبها أزمة الثقافة التي تعبّر عن انتقال الأمّة من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، "وتتكون الثقافة العربية من مكونات رئيسية ثلاثة: الموروث القديم، والوافد الحديث، والواقع المعاش... فما زال الموروث القديم يفكر فينا ولنا، وما زلنا نحن نفكر فيه وبه، فلا فرق بين التراث الحي والثقافة المعاصرة... أما الثقافة الوافدة المعاصرة عن الغرب فهي عنصر مكون ضعيف لا يتجاوز سطح الثقافة إلى الأعماق ولا يظهر إلاّ عند النخبة ...ويمثل الوافد المستقبل البعيد المحاصر، ويمثل الواقع الموروث الغائب بالرغم من التأزّم والمعاناة التي قد تصل إلى حد الكفر به، الخروج عليه أو الهرب منه. بالتالي تكون العناصر الرئيسية المكونة للثقافة العربية المعاصرة هي أيضا عناصر تكوينية في الزمان التاريخي، الماضي والمستقبل والحاضر"[2]

فتنبعث أزمة الثقافة العربية وتظهر من تكرار واجترار وترديد التراث القديم في الواقع المعاصر على الرغم من تبديل وتغير المرحلة التاريخية وتحويلها من الماضي إلى الحاضر، هذا التغير يقتضي ثقافة جديدة وإبداعا فكريا وحضاريا جديدا، كما يتطلب مبدعين جدد لا يجترّون إبداعات السابقين، "فإذا كانت المرحلة الأولى قد أبدعت بلا نموذج حضاري سابق باستثناء ثقافات العرب ودياناتهم السابقة على الإسلام فإن الإبداع الآن ونحن على مشارف الفترة التالية لديه نموذج سابق وهو إبداع القدماء. وبالتالي يسهل الإبداع لأنه يكون إبداعا على إبداع، وتفكيرا على تفكير وقراءة على قراءة وتأويلا على تأويل. وقد يصعب الإبداع إذا ما تقيّد بإبداع السابقين واعتبر الإبداع ذا نمط واحد في كل العصور"[3]

كما تنبعث أزمة الثقافة العربية وتظهر ليس فقط من نقد التراث القديم بل كذلك من نقل الوافد الحديث من الغرب وهو نقل استمر لفترة تقترب من مائتي عام وخطوة النقل عن الغرب الحديث تنتج عن اعتبار الغرب مصدر التنوير الفكري والفلسفي والعلمي والسياسي. ويؤدي النقل عن الغرب "إلى اعتبار الغرب نموذج الثقافة العالمية بمقاييسها وعلومها وتصورها للعالم وقيّمها وعلى كل ثقافة تبنيها نظراً للتباين بين المستوين... إلى انتشار الثقافة الأوربية خارج حدودها الطبيعية وجعلها نقطة جذب لثقافات الأطراف التي تصبح مجرد مستقبل لهذا الإرسال المستمر الفيّاض... إلى زيادة حدّة التغريب في الثقافة العربية وخطورة الوقوع في الاغتراب الثقافي وطمس الهوية الثقافية مما يؤدي بالضرورة إلى الولاء للغرب"[4]

كما أن محاولة إعادة بناء التراث تصبح ضرورة ملحّة لأن مجتمعاتنا النامية تراثية والنموذج الاجتماعي التراثي يكون في نمطه يعاني من عيوب رئيسية كأن يؤخذ التراث فيه غاية في ذاته وليس وسيلة لتقدم الشعوب ونهضة المجتمعات، ويكون التراث منفصلا عن الواقع وليس محددا له وموجها إيّاه لأن التراث فكر وواقع معا، ويؤخذ التراث كله أو يُلغى كله ولا يقبل التجزئة أو الانتقائية فهو "حقيقة أبدية لا تتطوّر أو تتغيّر ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر يشمل الزمان والمكان ويحتويهما فيه فلا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل ولا وجود لمراحل التاريخ أو نوعية المجتمعات أو خصوصيات الشعوب وبالتالي تمّ التنكر للحاضر كلية"[5] والواقع برمته فاسد لا يجوز تطويره بل هدمه من الأساس ويبدأ البناء من جديد. وبالمقابل نجد النمط الحداثي يأتي كرد فعل على النمط التراثي وهو نمط أو نموذج يقطع صلته بالتراث القديم لبناء الجديد، "على أسس من العلم والمعرفة والجهد الإنساني الخالص بعد اكتشاف عورات التراث وعدم ثباته أمام العلم الجديد فالتقدم نحو الجديد مرهون بالتخلص من القديم وهو نمط عيوبه كثيرة فالتغيير لديه سطحي والتقدم في المظاهر مما أدّى إلى انفصام الشخصية الوطنية وسيطرة الأقلية وتراث الأقلية وانعزال الطبقة الثورية وما ينتج عن ذلك من مخاطر سياسية واقتصادية واجتماعية، الأمر الذي يستدعي قيام النمط الثالث وهو نمط أو نموذج إعادة بناء التراث وإحيائه وبعثه تطبيقاً لمشروع 'التراث والتجديد'. فإذا كان النمط التراثي يضحي بالتغيير الاجتماعي من أجل المحافظة على التراث وكان النمط اللاتراثي يضحي بالتراث من أجل التغيير الاجتماعي، فإن تجديد التراث أو إحيائه أو إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر هو الذي يحفظ من التراث دوافعه على التقدم ويقضي على معوقاته وهو القادر على إحداث التغيير

---

[1] - حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 109

[2] - حسن حنفي: هموم الفكر والوطن.، الجزء الثاني، ص 91- 92.

[3] - المرجع نفسه: ص 93

[4] - م،ن: ص 96- 97.

[5] - حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 137

الاجتماعي بطريقة أرسخ وأبقى وأحفظ له في التاريخ من الانتكاسات والردّة وحركات النكوص"[1]

وإذا كان التراث في المجتمعات التراثية النامية ليس دينا مقدسا ولا بناء صوريا ولا نصوصا محفوظة فهو سلطة تقوم في مقابل سلطة العقل تمنح الإنسان تصورات عن العالم وعن السلوك وقيّمه ويشكل واحدا من مقومات الشعوب النامية في وجودها ويمثل عامل تنميتها وازدهارها في أصولها التاريخية، ولما كان التراث كذلك فهو مستعمل من قبل السلطة ومن قبل المعارضة في المجتمعات الديمقراطية كما يستعمل من قبل الحاكم والمحكوم في المجتمعات الطبيعية. كل منهما يجد في التراث ما يؤيده. ويؤكد 'حسن حنفي' على ضرورة الاهتمام بالتراث دراسة وبحثا واندماجا متبادلا بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، والتزاما من قبل البحث لأن المستشرق يرصد التراث من حيث حركته التاريخية فيفقد الحياة والموضوعية. "وبالتالي كان علينا تطويره وتغييره بل وقلبه رأسا على عقب، ومن هنا كان التراث واجبا وطنيا والنواح على سلبياته مجرد بكاء وصراخ وعويل لا يجدي. فالسلبيات يمكن القضاء عليها بإنتاج تراث آخر أو تحويلها إلى إيجابيات بفعل سياسي مضاد. كما أن التغني بإيجابياته إعجاب بتراث الآباء والأجداد لا قيمة له إلا بمقدار مساهمة هذه الإيجابيات في حل قضايا العصر الأساسية وقبول تحدياته الرئيسية. فما الفائدة في التغنّي بالعقل في مجتمع غيبي أو الفخر بالعدالة الاجتماعية والمساواة في مجتمع الفقر والفشل والبؤس والشقاء أو الاعتزاز بالحرية في مجتمع القهر والتسلط تفتح فيه السجون والمعتقلات أكثر مما تفتح فيه المدارس ودور العلم أو التشدّق بالوحدة في أمة تقطعت أوصالها وتفرقت شيّعا يحارب بعضها بعضا"[2]

وتجديد التراث لا يبحث في نشأة التراث، "والمجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها"[3] وإذا كان التراث قضية شخصية يلتزم الباحث بالتراث بحيث يصير هو والموضوع المدروس أمرا واحدا. ولا يُنقص الالتزام هنا من موضوعية وحياد الباحث المجدد فالالتزام هو نفسه موضوع العلم وبذلك "تتكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث المعاصر كمشاكل شخصية في حياته وحيوية ثقافته الوطنية، ويتحول التراث القديم بالفعل إلى مشكلة الثقافة الوطنية، فهو مصدر الثقافة باعتباره مخزونا نفسيا موجّها لسلوك الجماهير، وهو موجّه نحو الواقع باعتباره أسسا لنظرية ممكنة للتغيير والتنمية وإذا كانت ثقافتنا الوطنية تتأرجح بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر، فإن تجديد التراث يعطي لثقافتنا الوطنية وحدتها الضائعة وتجانسها المفقود"[4]

و السّؤال المطروح في هذا الإطار عَمّا يقدمه 'التراث والتجديد' بالنسبة للمنهج والعلم والميدان؟

يقرّر صاحب المشروع بصعوبة تصنيف التجديد بين هذه الأطر الثلاثة، فالمنهج علم يؤسس للعلم والعلم المؤسس ميدان. فتحليل الواقع وبداخله التراث وتحليل التراث على أنه مخزون نفسي واجتماعي يهدف إلى تحليل الواقع، 'فالتراث والتجديد' "إذن يغطّي ميادين ثلاثة:

-تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.

- تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.

- تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنّها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم، وإن شئنا فالتراث والتجديد يودّ الانتقال من علم الاجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير. أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية"[5] ونستنتج مما تقدّم أن حنفي وسم تجديد التراث بالطابع الانساني والاهتمام بدراسة الانسان في الواقع التراثي بدل الاهتمام بالجوانب اللاهوتية وهذا الاتجاه هو الذي جعل من مشروعه مجدّدا للتراث لذلك سنعمل على ابراز الأنسنة في فكر حسن حنفي .

2- انسنة التراث

فقد عمد حنفي في مشروعه التجديدي إلى تعويض "لاهوت الأرض" بـ"لاهوت الله" وتعويض الشّهادتين بـ"الشهادة النّظرية والشهادة العلميّة على قضايا العصر وحوادث التّاريخ"، ويصبح التّوحيد "فعلا إيجابيّا يضع فيه الشّعور مثلا أعلى، ومبدأ واحدا عامّا وشاملا، أما اختتام النُّبوة فهو "إعلانٌ

[1] - المرجع نفسه: ص 143

[2] - م، ن : ص 156.

[3] - حسن حنفي: التراث والتجديد: ص24

[4] - المرجع نفسه :ص 25

[5] - م،ن: ص 26

عن اكتمال الوعي ونهاية النُّبوة، وتحقُّق آخر مراحلها في نظام وتجسّده في دولة، وأنه لا يمكن الرُّجوع إلى الوراء لمراحل سابقة منها، فالتَّاريخ لا يرجع إلى الوراء، والتَّقدم جوهر الوعي الإنسانيّ ومسار التَّاريخ وحركة التَّطور. فالإنسان بعقله المستقل وبإرادته الحرة قادرٌ على أن يواصل حركة التَّاريخ، وأن يستمرَّ في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النُّبوة وتراث الأنبياء. فـ«العلماء ورثة الأنبياء»، والاجتهاد طريقُ الوحي، والعقل وريث النُّبوة"[1]

والغاية النهائية للوعي الإنساني الجديد تحويل الوحي إلى علم إنساني شامل وإيجاد موقف من الواقع الذي يفتقد إلى نظرية التفسير، وقيامها في المشروع يجمع بين الوحي والواقع، بين التراث وقيّم العصر، بين الدين والدنيا، وبين الله والإنسان، هذه الثنائيات مازالت تعبر عن وعي إنساني كلاسيكي منهجه تحليلي استعراضي شارح، وعند المقابلة والمقارنة بين نظرية في التفسير وبين منهج تحليل الخبرات يتضح أن منهج تحليل الخبرات الذي يبدأ من الواقع وليس من النص والمأثور والعرف، والنضال في جهة الواقع غرضه تحويل التراث إلى علوم إنسانية والربط بين الواقع والوحي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي ويتحوّل الوحي من كونه مادة لاهوتية إلى مادة اجتماعية، ومن علاقات غيبية إلى علاقات مرئية، " فالوحي مجموعة مواقف إنسانية نموذجية تتكرر في كل زمان ومكان"[2] لذلك عمد خنفي إلى تعريف الوحي بتعريفات مادية إذ الوحي " علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا. هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعًا، وهي مبادئ عقلية وطبيعية شعورية ووجودية في آن واحد"[3]

وعرَّفه أيضًا بأنه" مجموعة من الصور الإنسانية الخالصة، خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه"[4]

وقال معرِّفًا له أيضًا بأنه: " المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية"[5]

وبناء على هذه التعريفات فإن الوحي يصلنا حسب فهم المتلقي له إذ الوحي ظاهرة شعورية خالصة يكتشف بها الإنسان المعاني في نفسه، يقول": الكلام تجربة شعورية خالصة يكتشف بها الإنسان المعاني في نفسه بناء على أفعال الشعور من شك وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبر"[6].

كذلك الوحي فكرٌ ينبت في الشعور يقول: " ونصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور، إما في الشعور العام الشامل وهو ذات الله أو في الشعور المرسل إليه والمعلن فيه، وهو شعور الرسول أو شعور المتلقي للرسالة، وهو شعور الإنسان العادي الذي قد يشعر بأزمة فينادي على حل ثم يأتي الوحي مصدقًا لما طلب"[7].

ووفقا لما تقدّم يصبح الوحي علم إنساني، وليس وحيا ربانيًا، يقول: "... وذلك لأن الوحي بمجرد نزوله يصبح علمًا إنسانيًّا، ويتحول بمجرد قراءته وفهمه إلى علوم إنسانية"[8]

ويصبح الوحي منتج ثقافي تشكل في الواقع خلال فترة نزوله وصعد منه، ولم ينزل إليه، وهذا بناءً على المنهج الصاعد للوحي الذي يستعمله ويؤمن به حسن حنفي.

فالنص القرآني الخاتم يمتد في الزمان، وحَسب حنفي ولا بد أن نبحث في الآيات القرآنية لا عن علامات الماضي فنقع في الماضوية المضرة، وإنما يجب البحث عن علامات الحاضر لتحقيق الاهتداء في القادم، في سبيل صناعة تاريخيّة مستقبليّة، وبهذا يصبح النص القرآني نصا راهنا راهنيَّة دائمة لا تنقطع، فقد اختص القرآن بقيم أخلاقية وروحية عليا. ومن المعلوم أن القيم لا تتأثر بتغير الأزمان كما هو شأن الوقائع المتغيرة، بل إن القيم هي التي تؤثر في الزمان وتغيّرُه، وتطبيقها هو الأساس في صناعة التَّاريخ والحضارة.

إن التجديد لدى حنفي لا بد أن يمر عبر تحقيق قراءة حداثيّة للآيات القرآنية تتسم بالإبداع والجدِة، ولا يكون الإبداع حقيقيًّا إلا إذا كان إبداعا موصولا يأخذ بأسباب وآليات إنتاج التراث التفسيري والثقافي الإسلامي، وإذا كانت القراءة الإبداعية تتفق مع خطط القراءة المقلدة في بعض جوانبها التنسيقية، فإنها تختلف عنها بما تحققه من تفاعُل مع النص القرآني، والقيام بتدشين أهداف نقديَّة تحقِّق مقاصد تكريم الإنسان بدلا من رفع القداسة، وتعمل على توسيع آفاق العقل بدلا من إقصاء الغيب، وتشدد على

---

[1] - حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة : المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ج1/ص19

[2] - من العقيدة إلى الثورة (1/ص 87)

[3] - المرجع نفسه 4: ج4 ص 36

[4] - م، ن : ج2 ص 264

[5] - م ، ن : ج4 ص 22

[6] -م ، ن : ج2 ص 473

[7] التراث والتجديد ص 135

[8] - من العقيدة إلى الثورة: ج ص 1 262

ترسيخ الأخلاق بدلا من تعطيل الأحكام الشرعية، تأسيسا على مبادئ الاستخلاف والتدبر والاعتبار.

ويؤكد 'حسن حنفي' على ضرورة إحداث النموذج يختلف عن النموذج المناصر للتراث او النموذج الذي يقطع مع التراث .وهذه الشروط تنتقل بالإنسان وفكره وحياته عامة من وضعيات انتقال من الأدنى إلى الأعلى بتحويلها إلى وضعيات انتقال من الأعلى إلى الأدنى ومن الخلف إلى الأمام، فبدل من الإنسان إلى الله يكون الانتقال إلى من الله إلى الإنسان، ومن الأمير والرئيس والإمام إلى الجماهير والشعوب والأمّة، ومن الإيمان والنظر والعقيدة إلى العمل والممارسة والثورة، ومن زوال الحياة الدنيا إلى بقاء العالم واستمراره، ومن الفرقة الناجية إلى وحدة الوطن وتماسكه والذود عنه، ومن الجبر والإكراه والقدر إلى خلق الأفعال والحرية والتحرر، ومن منهجية النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد، هذه الطريقة في التعاطي مع التراث القديم ومع العصر الحالي هي التي تضمن تجانس التراث مع الحداثة بعيدا عن تعصب وتقوقع النموذج التراثي. تتحوّل على هذا المنوال الوقائع إلي تجارب حية دالة يمكن إدراك ماهيتها بالحدس وتعطي العقل القدرة علي تحليل الشعور وإدراك المعاني الشاملة فيه، كما أنها تمنح إمكانية التخلص من الأفكار المسبقة والآراء المنحازة، والتحرر من العادات والأفكار الموروثة حتي يبدأ العقل الشعوري عملية الإدراك والفهم بداية جديدة علي يقين أول هو الوعي بالذات وبالعالم، ويكون الشعور قادرا أيضا علي البحث الحر واستقصاء الموضوع، ورؤية الواقع وعيش التجارب ثم جمعها في رؤيّة واحدة تكون متحدة مع الموضوع ذاته، وعلي هذا النحو يخرج الشعور من دائرة التأمل الخالص إلي العالم الإنساني العريض حيث يتم تحويل الماهيات إلي أوضاع اجتماعية ومواقف إنسانية ووعي بحركة التاريخ. لتحقيق ذلك أكّد حسن حنفي في رؤيته على اتباع المنهج الظاهراتي في تحليل النص الديني والتراث باعتباره منهج ينزل بالمتعالي إلى الأرض وينتقل بالعصر الحالي من مرحلة التمركز حول الله أي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية والكشف عن "الإنسان" بإعادة بناء علم أصول الدين على أنه "علم الإنسان". يصبح بذلك الانسان هو الفاعل المتدخل في حركة التاريخ والقادر على تطوير واقعه ويصبح التراث " هو نظرية الواقع والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته، وسواء بدأنا من التراث لفهم الواقع أو التنظير المباشر للواقع، فكلا المنهجين، النازل والصّاعد، يؤديان إلى نفس النتيجة ويصلان إلى نفس التحليل إن تمّ تطبيقهما معا وليس كلا منهما على انفراد، فلا الواقع يستنبط من الفكر ولا الفكر يأتي من الواقع المسطّح الجزئي وإن كان يأتي من الواقع العريض، وذلك راجع إلى واقعة الوحي الذي هو مصدر التراث وكيف أنه جاء تلبية لنداء الواقع "[1]

ومن هنا جاز لنا القول: إن تجديد الخطاب الديني هو إعادة اكتشاف الذات وفق شروط الوعي العالمي الجديد المتميز بمناهجه المعرفية وليس الإيديولوجية وهو لذلك تحوّل نوعيّ في البنية الثقافية والفكرية والاجتماعية للمجتمعات العربية. ليس التجديد الذي غايته المعاصرة مجرد تراكم كمي لمستجدات تنضاف إلى المجتمع القديم، إنه نهاية الاغتراب الحضاري بوضع الإنسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل، يعيد العلاقة بينه وبين محيطه الكوني. ذلك هو التحدّي الذي ينبغي أن يجيب عنه المُجَدّدين حتّى تَتِمّ النقلة من الاهتمام الملّي إلى الأفق الإنساني.

ولا يمكن تحقيق ذلك حسب حسن حنفي إلا بتطبيق المنهج الظاهراتي الفينومولوجي في قراءة التراث

3- المنهج الظاهراتي الفينومولوجي في قراءة التراث

إن السؤال عن الوجود ليس حديثا بل إنه قديم قدم الفلسفة ذاته. وهيدغر نفسه يقر بذلك حين يقدم لكتاب" الوجود والزمان" (1927) بنص لأفلاطون من محاورة السفسطائي جاء فيه:"إنه لمن المؤكد أنكم تعرفون حقا المعنى الذي تقصدونه حين تستخدمون تعبير "الموجود".أما نحن فقد اعتقدنا فيما مضى أننا نفهمه وها نحن اليوم حائرون بشأنه"[2]

ويروم هيدغر من خلال استحضار نص أفلاطون. انتشال الفكر من عتمة الميتافيزيقا عبر العود إلى منابع الفلسفة لإعادة قراءة المفاهيم وتنقيحها وتنقيتها من سديم الاغتراب الميتافيزيقي. ويعلق هيدغر على النص فيسأل: أنحس اليوم بالحيرة والارتباك لأننا لا نفهم تعبير"الموجود"؟ - كل. ولهذا يتعين علينا قبل كل شيء أن نوقظ ونستعيد الفهم لسؤال الوجود ونفسر الزمان باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود في شموليته.

---

[1] - د. حنفي (حسن) : التراث و التجديد: موقعنا من التراث القديم، ص 28

[2] -M.Heidegger : être et temps. tr f.vizin ; éd Gallimard, Paris, 1986 p :21

ومن هنا أمكن القول أن "الفينومينولوجيا"[1] منهج في الوصف الفلسفي ينحصر في وصف الظاهرة أي وصف ما هو معطى للوعي على نحو مباشر. وينبعُ البحث الفينومينولوجي الموجه نحو الحقائق والماهيات الخالدة في آخر المطاف من وجودنا الزماني والتاريخي بل إن هيدغر ليجعل من الفينومينولوجيا أنطولوجيا تتجه في صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسه. وبهذا لن تكون الانطولوجيا ممكنة إلا إذا صارت فينومينولوجي.فالفينومينولوجيا لا تهتم بآراء الآخرين بل تتجه إلى الأشياء ذاتها وهي لا تهدف إلا إلى الماهية.

على هذه الشاكلة كان حسن حنفي يتعامل مع التراث فقد استعمل المنهج الفينوممولوجي بالعودة الى تفكيك التراث الاسلامي وذلك بالعودة الى محاورته ومساءلته من خلال نصوص الدينية لا بالشكل الذي يجعل من هذه النصوص مضى عليها مئات السنين. بل بالشكل الذي يجعلنا نناقشها سطرا سطرا بحيث تصبح إشكالاتها آنية. راهنة. حية. يصل بيننا وبينها عمق الحوار الذي يبعثها من رقادها من جديد وتقوم مجاوزة التراث الديني (le dépassement) عند حسن حنفي على غرار هيدغر الذي أعاد طرح سؤال ما هي الميتافيزيقا؟ وهو سؤالا لا يستهدف إعادة تكرار المحاولات اليائسة التي تدل على أن المطلق الميتافيزيقي لا مفر منه. بقدر ما يهدف إلى مساءلة الأصول من خلال العود إلى أسس الميتافيزيقا ذاته. لا رغبة في إحيائها بل رجاء الوقوف على حقيقتها بإبراز التصورات التي أقامتها للوجود. ومن هنا كان سؤال هيدغر (ما هي الميتافيزيقا؟) سؤالا استراتيجيا انتهى به إلى الرجوع إلى منحدر الميتافيزيقا حيث يقبع فعل النسيان (نسيان الوجود). وهيدغر بهذا الرجوع إنما يكون قد خطى خطوة حاسمة على سبيل مجاوزة الميتافيزيقا بالشكل الذي جعل مسألة المجاوزة ترتبط من جهة أولى بالتساؤل عن هذا الذي تنبغي مجاوزته طالما أنه "لا يمكن أن نتمثل مجاوزة للميتافيزيقا إلا انطلاقا من الميتافيزيقا ذاتها"[2]كما "لا يمكن أن نتخلص من الميتافيزيقا مثلما نغير رأيا من آرائنا "[3] وترتبط من جهة ثانية (المجاوزة) بضرورة القيام بخطوة إلى الوراء بغية تملك أسس الميتافيزيقا بالكيفية التي تمكننا من"التفكير في المجاوزة في علاقتها بتاريخ الوجود. وهي علامة تبشر بإعلان ابتداء فهم نسيان الوجود"[4]

هكذا إذن فإنّ المنهج الفينومولوجي خطوتين أساسيتين :مجاوزة الميتافيزيقا بما هي نسيان للوجود ومحاورة الفلاسفة بما هم إثمار لما تم بذره في الحقل الفلسفي منذ أفلاطون الذي أخطأ الطريق منذ اليوم الأول .

و تمكّن بذلك الميتافيزيقا هيدغر من تحويل اتجاه الفكر الفلسفي من التساؤل حول إمكان الميتافيزيقا (كانط. هيجل) إلى البحث عن إمكانية التوصّل أفق للممارسة الفلسفية خارج قوارير الميتافيزيقا(دريدا. فوكو...)"[5]

على هذا المنوال تعامل حسن حنفي مع التراث فبين أنّ المستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميداناً غنيًا تظهر فيه خصوبة التراث وأهم هذه المستويات هو التحليل الشعوري، وعلي هذا النحو تغدو قراءة الحاضر ممارسة تأويلية تشترط تأويل التراث باعتباره أشياء وتصورات تعمل من خلال الشعور ولا تأخذ معناها إلا من خلاله بوصفه جملة عمليات تتداخل فيها التجربة الشعورية بالواقع وبذلك يتشكل موضوع المعرفة التي نقع عليها عن طريق الوصف الظاهراتي للظاهرة الفكرية،حَيثُ أنَّ مهمة الفينومينولوجيا هي العثور على تكوين الشعور الباطني في علم النفس: وذلك لان الفينو مينولوجيا علم للشعور الباطني قائم على تحليل المعاني بأعتبارها ماهيات تدرك بالحدس في رؤية واضحة، ومن ثم تصبح شرطا لقيام علم النفس بل ولقيام كل علم انساني،

---

[1] - علم الظواهر : phénomélogie هو الدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان . وهو دراسة ظواهر الوجود عامّة وكان الغرض منه تحديد بنية الظاهرة ومعرفة الشروط العامة لحدوثها ولهذا العلم مرحلتان الأولى دراسة وصفية وتحليليةو الثانية تفسير تكون الظاهرة وبيان ماهيتها . ويطلق علم ظواهر الفكر phénomélogie de l'esprit عند هيقل على تحليل المراحل التي يمرّ بها الشعور في انتقاله من المعرفة الحسيّة إلى معرفة الذات حتى يبلغ درجة العلم المطلق . وعلم الظواهر الوجوديphénomélogie extentielle هو العلم المشتمل على وصف ما يحيط بالمرء من شروط واقعه تحدد موقفه وهو مقابل لعلم الظواهر المتعالي (د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج2، دار الكتاب اللبناني : ص 35- 36)

[2] - M.Heidegger : dépassement de la métaphysique, in Essai et conférences, tr..A.Préan, éd : Gallimard, Paris 1958.p :90

[3] - المرجع نفسه: ص 81

[4] - م، ن : ص 92

[5] - يقول جاك دريدا بهذا الصدد:"إن ديني لهيدغر هومن الكبر بحيث أنه سيصعب أن أقوم بجرده والتحدث عنه بمفردات تقييمية وكمية.أوجز المسألة بالقول أنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل (....) تفصح عن تناقضها الجواني" (جاك دريدا : الكتابة والاختلاف. ترجمة : كاظم جهاد تقديم : محمد علال سيناصر. دار توبقال للنشر 1989 الدار البيضاء ص: 47

فيكتسب - مثلا- النص معناه عن طريق منهج التفسير والفهم هذا، ويحول المعني إلي نظرية عن طريق البناء العقلي لها، وبعد ذلك تقيَّم الظاهرة بإرجاعها إلي مصدرها الأول. وفيما يخص الفكر العربي الإسلامي بوصفه تعبيرا عن الوحي، فالمنهج الملائم للاستعمال هنا ذو جانبين: الأول يتابع خروج الظاهرة الفكرية من النص وهذا هو الوصف الظاهراتي التكويني الذي يبَّين النشأة والتطور، والثاني يرجع الظاهرة الفكرية إلي النص من جديد لتصفيته مما علق فيه من آثار ثقافية وأحكام، وهذا هو الوصف الظاهراتي الارتدادي. يقول حسن حنفي " تحليل التراث القديم في تاريخيته الأولى كيف تنشأ وعن أيّة قوّة اجتماعية وسياسية كانت تعتبر تياراته واتجاهاته ومذاهبه وفرقه المختلفة. فالتراث تاريخ في النهاية واجتهاد الأجيال. ويهدف هذا التاريخ إلى فهم علمي للتراث في نشأته الأولى حتى لا يدخل في دائرة المقدسات وحتى يمكن الفكاك منه باعتباره قابلا للتغيير وليس ثابتا نسبيا وليس مطلقا. ولمّا كان تراث الناس يرتكن في شعور الناس على تراث السلطة الأشعرية في العقيدة، وليس الاعتزال في الحكمة وليس العقلانية في أصول الفقه وليس المصلحة والأحوال والمقامات السلبية في التصوف كانت مهمة التراث هو إعادة التوازن في شعور الناس وثقافة الجماهير بين تراث السلطة وتراث المعارضة العقلاني الاعتزالي والفلسفي والواقع الفقهي والاجتماعي الصوفي حتى نشأت حركات التغيير الاجتماعي من الداخل وليس من الخارج، بتراث الأنا وليس بتراث الآخر فيحدث التغيير الاجتماعي من خلال التواصل وليس من خلال الانقطاع. ويقع التراكم التاريخي المتصل دون الوقوع في الردّة والانكسارات والعودة إلى العفو باستمرار"[1]

فالباحث والمفكر قديما أو حديثا، عند حنفي، له موقف فكري يتلخص في كيفية اكتشاف الحلول التي يقدمها نص الوحي للمشاكل الجديدة ؛ وإذا ما تشابه الموقفان (للباحث الجديد والمفكر القديم) يمكن في هذه الحالة يُنَزِّل الباحث المعاصر تحليلاته علي المفكر القديم مما يساعد علي سرعة في الفهم ووضوح في الرؤية ؛ لأنه يعيش موقف المفكر القديم من جديد، فالمواقف واحدة والاتجاهات منها واحدة ايضاً خصوصا إذا تشابهت الظروف وتقاربت الاحتياجات، ومثال ذلك أن الفلسفة الإسلامية ليست مجرد تاريخ للتراث القديم بل هي موقف للباحث العربي المعاصر الذي لا يكفيه أن يقرر ما قاله مفكرو التراث بل عليه أن يدخل في مشكلاتهم من خلال وصف الموقف القديم وتقييمه ثم إعادة بناء هذه المشكلة او تلك طبقا للثقافة المعاصرة، والنظر في المواقف الحالية ثم المقارنة بينها وبين مواقف التراث القديم، وتلك هي مهمة الباحث أساسا معانقة التراث وقراءته قراءة معاصرة وفي هذا الإطار يعتني المنهج الفينومينولوجي باللغة وهذا ما يشكل خصوصية التأويل التراثي لدي حنفي، ولأنه يري اللغة لدينا قاصرة لأنها تشخيصية وتنزيليَّة لدنية، لذا وجب تفجيرها لتجاوز القصور الشعوري وإعطاء المبادرة لوظيفة التأويل، فأسبقية اللغة في المنهج لدي حنفي معناه أسبقية الوظيفة الدلالية، وهنا يتضح هدف الفينومولوجيا وهو دمج الذات بالموضوع عبر الشعور المؤسس علي اللغة بوصفها توسطا يقول حنفي " الألفاظ التي يقبلها العصر هي التي يمكن استعمالها. بل أن في العصر ألفاظا تجرى مجرى النار في الهشيم مثل الإيديولوجية، والتقدم، والحركة،و التغيير، والتحرر،و الجماهير، والعدالة، وهي الألفاظ التي لها رصيد نفسي عند الجماهير والتي يمكن أن تعبّر عن ثقافة وطنية يمكن تكوينها لا يعني ذلك تعلق الجماهير أو اللّعب على أوتارها الحساسة بل تعني أخذ العرف في الاعتبار، والمعنى العرفي جزء من معنى اللفظ عند علماء اللغة القدماء. كما جرت العادة على نقل العرف من المعنى إلى اللفظ ويعني أيضا تطويع اللغة في نشأتها واختيار ألفاظها إلى متطلبات الواقع حتى لا تقع في انعزالية الثقافة بصورية اللغة"[2]. وتستحيلُ قيمة التراث لا في ذاته بل " بقدر ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب. ونقف أمامها في انبهار. وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية، بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن استكشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجرا العثرة اللذان تتحطم عليهما كلّ جهود البلاد النامية والتطور والتنمية "[3]

و يبيّن حنفي أن المعاني مطلقة وأن الألفاظ محدودة ولا يمكن لألفاظ محدودة بحروف معينة أن تعبّر عن المعاني المطلقة وتطبّق اللفظة بمعناها مطلقة أيضا. ومن هذا المنطلق يقيم حنفي مقارنة بين

[1] - د.حنفي (حسن): هموم الفكر والوطن : الفكر العربي المعاصر، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، 1988، ج2،ص457

[2] - حنفي (حسن): التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم، ص 101

[3] - المرجع نفسه : ص 13

الوجود الجزئي أي الواقع ووجود الله المطلق. ووجود الله يقع التعبير عنه في الواقع أي الوجود الجزئي فكيف لإطلاقية وجود الله أن تستمر؟

فهو يريد أن يبيّن من خلال ذلك أن الجانب المطلق المقدّس في الله وفي الدين يبقى ذهنيا وفكرة مطلقة. وما إن نزلنا إلى الواقع فيجب ضرورة الاستجابة لمقتضياته المتغيّرة. يقول " هناك استحالة في تحديد جامع للفظ إذ أن التعريف بطبيعته قائم على التحديد والمعنى المراد التعبير عنه. والموجود المراد الإشارة إليه قائم على الإطلاق وليس على التحديد. ولمّا كان الوجود وجودا جزئيا خاصا يمكن الإشارة إليه والتحقق منه فإنه لا يمكن أن يكون مطابقا لوجود الله في التصوّر المقصود له كوجود عام وإن كان الله ليس وجودا ذهنيا فحسب، بل وجود واقعي أيضا فكيف يشار إليه وكيف يعبّر عنه في اللغة؟ "[1].

فاللّغة الإلهية هي تلك اللغة المثالية ولكنها مع انصهارها في تطور الحضارة تلتصق بها معان جديدة ومتعدّدة على امتداد التاريخ. وقد تحيد عن معناها الأصلي، بل قد تتناقض معه وذلك بفعل تأثير المستجدات الحضارية عليه. وبالتالي يصعب الحفاظ على المعنى الأوّل المقدس لأنه لا يمكن تصديه لمستجدات الحضارة. كما يصعب إعطاء أي معنى جديد للغة الإلهية لأن هذا المعنى الجديد لا يمكنه أيضا مقاومة تاريخ طويل من المعاني الوافدة. لذلك يفضل حسن حنفي استعمال اللّغة الإيديولوجية عن التمسك باللغة الإلهية الدينية، لأن اللغة الإيديولوجية باستطاعتها أن تعبّر عن المعاني التي يحملها الإسلام دون تشويه. يقول " لقد كانت اللّغة الدينية ضرورة أولية لنشأة الحضارة ولكن ما أن تقدمت الحضارة حتى بدأت اللغة الدينية تتراجع وتأتي محلها لغة عقلية خالصة كما هو الحال في علم أصول الدين المتأخر ولما كان لفظ دين قاصر عن أداء المعنى فإن لفظ أيدلوجية أقدر منه على التعبير عن الدين المعنى وهو الإسلام"[2]

هكذا رأى حسن حنفي في اللغة القديمة مصدرا للجمود وتوقف التقدّم وأدركوا أنها لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها في وقتنا الحاضر، إذ عجزت عن تبليغ المعنى الصحيح، كما كان شأنها في القديم ممّا يؤدي إلى عجز المتلقي على فهم اللّغة القديمة، لأنّها لا تستجيب لمقتضيات واقعه لذلك كانت الدعوة إلى التجديد بتطبيق المنهج الظاهراتي لدراسة اللغة والسعي الى تجديدها من خلال اخضاعها لحتمية العصر ويتمّ تجديد اللغة بتعويض الألفاظ القديمة بأخرى جديدة تحمل نفس المعنى ولكنها في نفس الوقت تستجيب لمقتضيات اللغة المتداولة في عصرنا الحاضر. فتتواصل المعاني القديمة في عصرنا بأسلوب حديث ومفهوم وواضح. يقول حسن حنفي "إنّ العلوم الأساسية في تراثنا القديم مازالت تعبّر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم والتي تفضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالتها المستقلّة والتي تمنع أيضا إعادة فهمها وتطويرها. يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل الله الرسول الدين الجنّة....هذه اللّغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجدّدة طبقا لمتطلّبات العصر نظرا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي تريد التخلّص منها، ومهما أعطينا معاني جديدة فإنها لا تؤدي غرضها لسيادة المعنى المعرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد ومن ثمّ أصبحت لغة عاجزة عن أداء مهمّتها في التعبير والإيصال".[3] هكذا إذا نلاحظ أنّ الدعوة إلى تجديد التراث تشمل بصفة ملحّة تجديد اللّغة باعتبارها جزء هام وفعّال في تراثنا.

هكذا إذن يعَدُّ الموقف الحضاري من التراث ومن الواقع في مشروع حنفي يشكل رؤية تحليلية نقدية للتاريخ العربي الإسلامي في إطار التاريخ الإنساني العام، كل هذا يشكل نقطة نوعية في الشعور العربي الإسلامي من منظور حضاري شامل يعطي الأمة مجالا رحبا فسيحا للأمل والعمل. وفلسفة التاريخ وتتضمنه من وعي تاريخي لا تنفصل عن فلسفة السياسة والوعي السياسي الذي ينطلق من مبدأ الثورة أي الثورة في وجه الأوضاع الثقافية والفكرية الفاسدة وتثوير قيّم التراث لتتحول إلى واقع ماثل ومعاش، واقع تحكمه التراثية الواعية والعقلانية المفتوحة والعلمية والحرية.

لذلك فإن أهمّ إنجازات التجديد هي إيجاد مسافة فاصلة بينه وبين الموروث الفكري والعقائديّ والفقهي والاجتماعي يتمكّن من خلالها استيعاب معقولية الموروث وتاريخيته.

بهذا التموقع المثنّى يتحقق تمثّلٌ من الخارج للتراث في تاريخيته ثم عود إليه من الداخل قصد إحداث تغييرات فكرية وواقعية فيه.

[1] - د. حنفي (حسن) : التراث و التجديد: موقعنا من التراث القديم، مكتبة أنجلو المصرية ، القاهرة (د.ت) ص 97

[2]- المرجع نفسه :ص 98

[3] - م-ن : ص 94

انطلاقا من هذه الحركة الجدلية المزدوجة يمكن تحديد أهمّ خصائص هذا التوجّه الجديد: إنه تأسيس وعي بديل يتجاوز منهج الوصف ويرفض إنتاج نفس المعرفة، يتحقق ذلك عبر تمكّن من العلل التي حكمت مؤسسات الماضي وفكره ومن القوانين التي صاغت الظواهر والوقائع السالفة.

وبذلك التمكّن من رفض الحتميات التاريخية بالتركيز على الوعي التاريخي من جهة والاهتمام بقيمة الأفراد الفكرية والتربوية والروحية قصْدَ إمكانية بلوغ المسلمين درجة معرفية تتيح إنتاج عقل أصولي وكلامي متفاعل مع الحداثة المعرفيّة والفكرية دون الانقطاع في الآن ذاته عن الخصوصيّات التي تميّزهم ثقافيا في تمثّلهم للحياة.لقوّتهم ضمن مجتمعاتهم من جهة ثانية.

I. أهداف تجديد التراث

يتضح لنا من التحليل السابق أن ما هو سلبي في التراث قد يتحول بفعل دور العقل والحرية وحفظ مقاصد الشرع ومبدأ صلاح الأرض لا فسادها إلى ما هو إيجابي، فمن سيادة التصور العمودي التسلطي للعالم المتمركز حول الواحد إلى التصور الأفقي والتمركز حول الإنسان والأرض والمجتمع والتنمية ومن هنا يتحول التراث كطاقة نفسية واجتماعية مشحونة داخل الوجدان الفردي والوعي الاجتماعي إلى حركة نهضوية فكرية وعملية سياسية واقتصادية تحرك التاريخ وتبني الحضارة.

التراث ليس هو مجرد مخزون مادي ولا مجرد كيان صوري نظري قائم بذاته، فالتراث هنا بمستويين مادي وصوري وهو في حقيقته مخزون لدى الجماهير. فما زال التراث محددا لسلوك الناس في الحياة اليومية، محاطا بالمدح والتقديس أحيانا وبالانغماس فيه هرباً من الواقع الصعب أحيانا أخرى، هذا في وقت انطلق فيه الغير علمياً وحضاريا من الواقع ونقد التراث بل وهدمه وتعويضه بما هو أفضل وأريح. وإذا تناولنا موروثاتنا النفسية نجد أننا مازلنا نحيا على فلسفة الكندي وعلى أصول الدين المعتزلية والأشعرية وعلى التصوف الداعي إلى الفقر والجوع والصبر والتوكل وعلى إعطاء الأولوية للكلي النظري على الكلي العملي.'فالتراث والتجديد 'انطلاقا من معنى التراث يدل على "موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر إسقاطاً من الماضي أو رؤية للحاضر، فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث ...فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا وهو وصف الحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش... يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو حاجة ملحّة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر"[1] ويكشف المشروع عن ظاهرة البحث عن الذات والأنا، لأن التخلف قد يكون صادرا عن غياب النظرة العلمية الحضارية القديمة، كما أن الفقر قد يكون من تصدير النظم الاقتصادية والسياسية البالية. والبحث عن الهويّة بوجود الآخر كفيل به منهج 'التراث والتجديد' الذي ينقلها من حال التلقي والنقل والتقليد إلى صرح النقد والإبداع الذي يحقق الغاية من تجديد التراث.

وتجديد التراث ليس الدفاع عن الأنا وحمايته وإثبات الهويّة والمحافظة عليها فحسب بل التراث هو أحد مكونات الأنا-لا الأنا ككل، لا الذات بأجمعها، فالأنا في حقيقته تراث وعصرنة أو عصرية،و انحصار الذات في التراث يؤدي إلى التقوقع، وتصبح هوية لا وجود لها في الحاضر والمستقبل. وقد يستخدم التراث في إخفاء الانصهار في الآخر وإتباعه والانقياد إليه.و. التراث ليس مطلوبا لذاته في المشروع بل هو مجرد أداة ووظيفة والتراث جزء من التغير الاجتماعي فهو طاقة مشحونة قد تتحرك سلبا وقد تتحرك إيجابا تبعا لاختيارات السلطة الاجتماعية والسياسية.

لذا فالتراث عند 'حسن حنفي' ليس تراثا واحدا بل "التراث تراثان: تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة. فالثقافة كالمجتمع تتمايز بتمايز السلطة في المجتمع. ولما تكوّن المجتمع من طبقات اجتماعية وكان الصراع على السلطة فيه طبقا لصراع الطبقات أفرزت كل طبقة أي كل سلطة تراثها وثقافتها... التراث نتاج اجتماعي لا يسبق وجود المجتمع، وليد الصراع الاجتماعي والسياسي وليس سابقا عليه، إفراز اجتماعي كأحد أشكال القوى الاجتماعية المؤثرة في الصراع الاجتماعي. يتغير بتغير موازين القوى. التراث سلطة لأنه يمدّ السلطة

---

[1] - حسن حنفي: التراث والتجديد، : موقفنا من التراث القديم : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط4، 1992(د، م): ص19 -20

السياسية القائمة بشرعيتها والتي تحاول أن تنزع الشرعية عن سلطة المعارضة وتراثها"[1]

إن الأزمة القائمة حاليا في التحجر والجمود في العالم العربي والإسلامي والثبات الاجتماعي تعود أساسا إلى كوننا "نريد تغيير الواقع الاجتماعي بتراث السلطة السائدة في أجهزة الإعلام وتحت سيطرة الدولة، والموجّه الأول لمناهج التعليم والرافد الرئيسي في الموروث الثقافي الشعبي حتى أصبح جزءا من تصورنا للعالم وكأنّه هو التراث كله ولا بديل عنه... فالعالم شكله مخروطي هرمي، له قمّة وقاعدة، أعلى وأدنى، يقوم على التدرج[2]."

فقضية تجديد التراث جزء من العمل الإيديولوجي للبلاد النامية، إذ أنّه عمل على الواقع، ومحاولة للتعرف على مكوناته الفكرية والنفسية والعملية، هي قضية تصفية المعوقات الفكرية للتنمية، ووضع أسس فكرية جديدة لتطوير الواقع... تتناول البحث عن الشروط الأولية للتنمية... محاولة لتحقيق متطلبات العصر للبلاد النامية في الناحية النظرية والعملية والتغلّب على مآسيه وهزائمه. وأهم متطلبات البلاد النامية وتحقيق التنمية الشاملة ضد التخلف بمختلف صوره وتحقيق التقدم ضد الركود والجمود بمختلف أشكاله. "فمهمة التراث والتجديد حل طلاسم الماضي مرّة واحدة وإلى الأبد وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحيانا على السطح وكثيرا من القاع. مهمته هو القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها... التمرد من السلطة بكل أنواعها سلطة الماضي وسلطة الموروث فلا سلطان إلاّ للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه... هو تفجير طاقات الإنسان المختزنة المحاصرة بين القديم والجديد كحصار الإنسان في اللاهوت المسيحي بين آدم والمسيح، بين الخطيئة والفداء[3]."

هكذا إذن يبيّن حسن حنفي أن الهدف من التجديد يريد أن يوَضّحَ لَنَا أنّ الارتباط بالماضي لم يعد تركة ثقيلة وإرثا عائقا عن التطوّر بل صار لازمة من لوازم الانتقال النهضوي ومدخلا يفتح أمام المسلمين طرقا جديدة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهّم ما يجري في المجتمعات المعاصرة.

ما كان لمثل هذه " الثورة " في التصوّر أن تتحقق لولا بروز عنصرين:

- أولهما أنه لا تناقض بين مقولة الدين الخالد وبين مقولة التجديد لأنه لا تناقض بين الدين كوحي وبين الفكر الإسلامي الذي هو تفاعل بين عقل المسلمين وديناميكية الوحي ومقاصده.

- ثانيهما تجاوز فكرة الصدام بين الشرق والغرب أو الإسلام والمادّية لأنه اتضح أن ما يجمع بين الشرق والغرب أكثر مما يخالف بينهما وأن المواجهة التي نشاهدها تتغذى من شروخ عميقة تشقّ عالَم المسلمين وعالَم الغربيين على السواء.

II. نَقد المشروع التجديدي لدى حسن حنفي

يقدم حسن حنفي نفسه مفكرا اسلاميا همه صياغة التقدم الحضاري في مجتمعاتنا من خلال التراث باعتباره عملا انسانيا لا دينيا يستند إلى المذاهب والفرق والاختيارات بينها، ولا يستدل بالنص المقدس، إذ أنه من خلال عنوان كتابه: (من العقيدة الى الثورة) يختزل كل ما يريد أن يقوله، فالعقيدة (تراث) والثورة (تجديد)، والعقيدة اهتمام بالله والرسول وهذا يجب تجاوزه، والثورة اهتمام بالإنسان وهذا الذي يجب أن ننشغل به ونركز اهتمامنا حوله.

ولكِنَّنا لا ندري إن كانت محاولة إعادة بناء التراث القديم ستنجح خاصة وأن التراث ضخم وغزير بالتالي المشروع في حَدّ ذاته أيضا ضخم ومفتوح على أكثر من جهة، إذْ من الصعب إتمامه ومن الصعب تطبيقه خاصة إذا كانت عناصره وجهاته متكاملة من الناحية النظرية، فلا يكفي تحقيقه بجزء أو مجموعة من الأجزاء دون غيرها، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالتخلف والانحطاط وضرورة التخلص من ذلك، فالأمر يحتاج إلى المشروع بأكمله والمواقف منه متعددة ولكن هل تجد المحاولة حيّزاً لها في الواقع؟

فالدعوة إذن إلى تواصل الماضي مع الحاضر مع دراسة الماضي بطريقة علمية ونقدية حتى يمكن له التواصل مع الحاضر بتطويعه خدمة للحاضر قد يضطرّ المجتهد إلى إسقاط ما لا يحتاجه الحاضر لأن الغاية هي النهضة بهذا الحاضر ومن ثم استشراف المستقبل المأمول

كما أنّ الامعان النظر في مشروع حنفي يجعلنا نلاحظ أن القضِيّة لا تتعلق بتحليل القديم ونقده قصد توظيفه في بناء الحاضر. بل القضية في عمقها لدى حنفي ترد إلى سلفية تؤول نوع من الاختيار العفوي بين عدد من الحلول (البدائل) ينطوي عليها

[1] - حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، دار قباء، القاهرة، الطبعة2، سنة 1997 ،ص 361

[2] - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 23.

[3] - المرجع نفسه : ص 52

التراث العربي، وهو طابع انتقائي برغماتي ملازم للخطاب العربي الذي لا يستطيع أن يخطط للنهضة الا عبر (البدائل) التي يستعيرها من هذا الطرف أو ذاك. عن طريق الانتقاء بدل التواصل مع الماضي أو الانقطاع عنه. فإنه يختار من القديم ما يلبّي حاجات العصر، مِمَّا يدعوا إلى القضاء على تاريخية التراث القديم بفصل أجزاءه عن الكل الذي نشأ فيه...

إن المنهج عند حنفي هو الفينومينولوجيا، وهي تعني عنده اللغة وهذا يشكل خصوصيته التأويل التراثي والموقف الحاضري لديه، ولأن اللغة لدينا قاصرة لأنها تشخيصية وتنزيلية لدنية، لذلك وجب تفجيرها لتجاوز القصور الشعوري وإعطاء المبادرة لوظيفة التأويل. فأسبقية اللغة في المنهجية لدى حنفي معناه اسبقية الوظيفة الدلالية. وهو يصرّح أنّ تجديد اللغة يتمّ بتعويض الألفاظ القديمة بأخرى جديدة تحمل نفس المعنى ولكنها في نفس الوقت تستجيب لمقتضيات اللغة المتداولة في عصرنا الحاضر. فتتواصل المعاني القديمة في عصرنا بأسلوب حديث ومفهوم وواضح. وهنا يتضح هدف الفينومينولوجيا عند حنفي في دمج الذات بالموضوع عبر الشعور المؤسس على اللغة باعتبارها توسطا. وهنا نسجل سؤالا على حنفي متى كانت اللغة متحررة من سُلْطَة القوانين الاجتماعية والسياسية حتى تقوم بدورها ذاك؟ إذ ان البعد الظاهراتي للغة يكون بعدا خاريجانيا حسب تعبير فوكو. أي بعدا لا يمكن التعرف من خلاله على الذات والعودة إليها عودة أصلية لذلك نتساءل عن مدى تمكّن اللغة العصرية من أن تنجح في الحفاظ على المعنى التراثي ومدى قدرتها عن إيصاله إلينا في لبوس حديث؟ ألا يمكن للمعاني أن تتشوه وتحيد عن معناها الأصلي أثناء عملية التحويل هذه؟

كما تغلب على منهجه النزعة البراغماتية التي تندمج فيها التأويلية التي أفضت إلى القفز على تاريخية المعارف والمفاهيم واضطرت للتضحية بالدقة العلمية.

وعلى الرغم من تميز قراءة حنفي لجدل الأنا والآخر بصفة خاصة، وعمله من أجل إمكانية تحويل الآخر إلى "موضوع للعلم" بدلا من أن يكون "مصدرا للعلم". فإنها تعاني من التضخم في تقدير دور القارئ على حساب المقروء، على النحو الذي يدنو بها من حدود الإسقاط فكل قراءة تبدأ بمعرفة شيء ما، معرفة ما يحتاجه القارئ أولا، ماذا يريد أن يقرأه في النص، وماذا يريد النص أن يقول له. فالقارئ هو الذي يقرأ النص، وهو الذي يعطيه دلالته.

كذلك، يبدو العائق الذي تنطوي عليه قراءة حنفي - والذي فرضته طبيعة أدواته المنهجية - يتجلى بشكل أوضح في تبني استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالاتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقا مع العصر، بحيث تنكشف في الشعور، ومن دون تفكيك لتلك الدلالات القديمة نفسها وذلك بردها إلى السياق المعرفي والتاريخي الذي أنتجها فبدا وكأنه (التجاور) بين دلالتين، أو أنه القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث) دون تأسيس لأي منهما في جملة السياقات التي أنتجتهما، بل في مجرد الشعور المنتج للدلالة.. ولعل ذلك هو مأزق المشروع.

وإذا سَلَمنا بصحة ما يقوله حنفي من أن العقائد تحولت لدى الأمة في العصور الأخيرة إلى مجرد عواطف إيمانية معزولة عن العمل الواقعي وعن سلوك الأفراد وعما ينبغي أن يكون عليه أثر هذه العقائد في واقع الحياة والمعاملات، إلا أن هذا الفصل إنما ترتب على ظروف تاريخية ومتغيرات كثيرة أكثر مما ترتب على قيام المتكلمين القدماء بفصل الأصول من الفروع أو تسمية العلم بأصول الدين كما يزعم حنفي، والذي - بحسب البعض - ينظر إلى التراث باعتباره معوقا للتقدم أكثر من كونه أداة للتحديث. فحنفي يحمل التراث أزمة الإنسان والتاريخ، وأزمة الحرية والديمقراطية، ويحمله الكثير من نكبات الحاضر، ومشكلاته، وهذا ما يشكل موقفا سلبيا له من التراث، وذلك على الرغم من تكراره الدائم بأن التراث مخزون نفسي عند الجماهير يمكن استغلاله في تحقيق التنمية.

وتكمن إشكالية المنهج عند حنفي في أنه يلجأ غالبا إلى اتباع سبيل "التوفيقية الزائفة" التي تلوي عنق النصوص بغية تطويعه لفكرة ما قد تكون في جوهرها بعيدة كل البعد عنها، لكن ذلك لا يمنع من القول إن حنفي من أبرز المفكرين العرب الذين مارسوا الاجتهاد والتحديث بغزارة بالغة، انطلاقا من إيمانه الشخصي بأن المثقف القادر على تفكيك وتغيير آليات التفكير، وهو الضمانة الحقيقية لانطلاقتنا نحو الأمام.

كما ركّز حنفي على أسبقية سلطة العقل على النقل دونما تأصيل عقلاني لمبررات هذه السُّلطة، وعليه فقد افترض سلفا أنَّ قوة العقل تفوق قوة النَّصّ لأن النَّصّ في رأيه لا يثبت شيئا بل هو في حاجة إلى إثبات، في حين لا يقف شيء غامض أمام

العقل. فالعقل قادر على إثبات كُلّ شيء أمامه أو نفيه. وبفضل هذا الاجتهاد الغريب " أصبح النَّصّ مجرد صورة عامَّة تحتاج إلى مضمون يملؤها"[1]

وتكمن خطورة هذا التحليل في ثلاثة قضايا: أولها: جعل الأحاديث النبوية كلها ظنية سندا ومتنا. الثانية: العقل أساس فهم نصوص الدين. الثالثة: جعل الواقع أساس الجميع.

وتخالف هذه القضايا الثَّلاثة ما اتفق عليه جمهور المسلمين قديما وحديثا. فقد أجمعوا على وجود ما هو قطعي الدلالة في السنة، واتفقوا على جعل النقل أساس العقل. واتفقوا على أنَّ الواقع معتبر في الشَّريعة بشرط عدم معارضته للنقل، فضلا عن أن العقل باتفاق العقلاء ليس كاشفا مطلقا عن الحقائق كما زعم حنفي، وإلا فكيف يُفسر الغيبيات، والمشكلات العقلية التي طالما بقيت دون تفسير على مدى الزمان؟، وكيف يعترف بالتطور الثقافي والفكري الإنساني؟، دون أن يسبق هذا التطور قصور وعجز فكري عند السابقين، وكيف سيفسر ما سيكتشفه العقل لاحقا من الخطأ والزلل العقلي والمنطقي الذي هو واقع في عصرنا الحاضر؟.

و قد تجاهل حسن حنفي التاريخ الإسلامي برمته وما أنجزه اتباع النص من الحضارة والتقدم، وجعل النص مصدر التخلف مطلقا، وأساس الرجعية دائما فصرّح أن "أولوية النَّصّ على الواقع تعطي الأولوية للنص على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر.... يرجع التَّاريخ إلى الوراء لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي."[2] وبناء عليه رتب مصادر الشريعة بطريقة معكوسة، فقال: "ترتيب الأدلة الأربعة: القياس، ثُمَّ الإجماع، ثمّ السنَّة، ثُمّ الكتاب، فعلى الإنسان أن يجتهد رأيه فإن لم يجد ففي إجماع الأمة، حاضرا أو ماضيا فإن لم يجد فعليه بالسنَّة ثُمَّ الكتاب"[3]. وفي رأيه "فالأدلة الأربعة كلها ترتكز على الدليل الرابع، دليل العقل، وبالتالي كانت الأولوية للدليل العقلي على دليل النقل". ولاحظ حنفي أنَّ "الترتيب التقليدي للأدلة ابتداء بالقرآن فالحديث فالإجماع فالقياس يجعل الهرم قائما على قمته، والمخروط مرتكزا على رأسه"[4]

إنّ قراءة المفاهيم الكبرى التي تمثل التجديد في فكر 'حسن حنفي' وفي مشروعه كمفهوم العقل ومقولة النقل ومفهوم الواقع وقراءة صلة هذه المفاهيم مع بعضها البعض داخل المشروع يدلّ بوضوح على ورودها بمدلولات متعددة ومتباينة حسب سياقاتها ومصادرها، أخذت نصيبها من العرض الموضوعي والتحليل ولكنها تبقى تعبّر دوما عن مواقف صاحبها الفكرية والفلسفية والإيديولوجية والسياسية ويغلب عليها الطابع التاريخي أحيانا والطّابع النظري التجريدي في أحيان أخرى رغم أن المشروع يعطي الأولوية للواقع دون غيره .

الخاتمة:

لا يخفى على أحد اليوم أن النصَّ سواءٌ أكان قرآنيا أم تراثيا شكَّل أحد أهمّ الانشغالات العربية والإسلامية في العصر الحديث، وذلك نظرا لما يتمتع به النص من طاقة خلاقة في تشكيل الواقع والمستقبل، "ولمّا كان كلّ خطاب حمّال أوجه، كان الجهد الفكري في كلّ قراءة يكمن في الكشف عن المعنى الخفيّ في المعنى الجليّ "[5] وأنّ حقيقة الخطاب لا تكمن في المنطوق الظاهري بل في المسكوت عنه ولا في البحث عن صحة الافكار أو فسادها بقدر ما تهتم بتفهم مظاهر التعارض والاختلاف"[6] لا عجب إذن أن يطلق على الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص، وفي هذا السياق ظهرت في العالم العربي والإسلامي جملة من المشاريع تشتغل على النصّ قراءة وتأويلا من أجل النهوض بالواقع العربي والإسلامي لإنجاز حداثة إسلامية جديدة، تساهم في الخروج من واقع التأخر التاريخي، وقد اشتدت الحاجة لإعادة النظر في مفهوم النص عقب الفشل الذريع الذي طال مشاريع التنمية والتحديث،وانتكاس النهضة.

ولعل السؤال المركزي لانشغالات المفكرين كان هو: كيف استطاعت حضارة تنبني على النص أن تنتج نهضة تاريخيّة لا مثيل لها في الماضي، وكيف تحول النص في الحاضر إلى عائق يؤشر على التخلف بحسب بعض القراءات الموسومة بالحداثية، وقد ازدادت الحاجة لإعادة النظر في مفهوم النص قراءة وتأويلا عقب أحداث 11 من أيلول (سبتمبر) 2001م، إذ أصبح السؤال يتمحور حول تفرد النص الإسلامي بإنتاج العنف والتطرف، ومقاومته للاندماج في القيم الكونية للحضارة الحديثة.

وقد أدت هذه التحديات التي تواجه الأمة العربية والإسلامية إلى بروز مقاربات متعددة تتعلق بالنَّص.

---

[1] - حسن حنفي، التُّراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة: ص 374

[2] - المرجع نفسه: ص 250

[3] - م،ن،ص249

[4] - م، ن: ص 249

[5] - Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique, ed, seuil, paris 1969,p16

[6] - jaques derrida : L'ecriture et la difference, paris ,seuil,1967, p 55

المحور الثاني : الفلسفة بين المواطنة وفن العيش

من المواطنة السياسية الى المواطنة العالمة

في كتابات هابرماس المتأخرة

د.عزالعرب لحكيم بناني

كلية الاداب والعلوم الانسانية ظهر المهراز - فاس

مقدمة:

نسعى في هذه المقالة إلى إبراز ضرورة الانتقال لدى هابرماس من المواطنة القطرية إلى لمواطنة العالمية بناء على تبني قيم حقوق الإنسان. ولكنه يصطدم دائما بعائق الخصوصية الثقافية وخصوصية الانتماء الفكري والروحي، كما يصطدم بنقد العولمة ونقد "إيديولوجية" حقوق الإنسان.

إن مبدأ السيادة الوطنية واستقلالية الرأي السياسي يجب أن يمنعا الدول الخارجية من التدخل في الشأن الداخلي للدول. وقد تم استثمار مفهوم "الحصانة" الدبلوماسية والسياسية من أجل تعزيز السيادة الوطنية، لاسيما بعد استرجاع السيادة الوطنية وانتزاع الاستقلال عن الدول الاستعمارية. وإذا كان مفهوم السيادة سياسيا بامتياز، فإنه قد قام على افتراض وجود هوية وطنية ومصير مشترك وتراث ثقافي وروحي مخصوص ضمن الحدود القطرية. إلى أي حد يتعارض مفهوم السيادة في صورته السياسية ومرجعيته الثقافية مع مبادئ حقوق الإنسان؟ إن الفكرة الأساسية التي نفحصها لدى هابرماس تشير إلى أنه يلح في ذات الوقت على أهمية التنوع الثقافي، ولكن كذلك على ضرورة إهمال قضايا الهوية الوطنية أو الثقافية أثناء صياغة مشروع المواطنة العالمية.

المواطنة القطرية والمواطنة الكونية

يعتبر هابرماس من جهة أولى أن الهوية الوطنية والمصير المشترك يتناقضان بالكامل مع مبدأ المواطنة الدستورية patriotisme constitutionnel ومع القواعد الكونية التي توجه التعايش بين الأفراد.[1] فالمواطنون العالميون لا يشكلون "كتلة متراصة تدفعهم المصلحة الذاتية إلى إثبات الذات وإلى فرض نمط الحياة الذي يسم الهوية بطابعه الخاص."[2] من جهة ثانية، لا يبدو أن هابرماس يشكك في الأدوار السياسية التي تلعبها الهوية الثقافية، دون أن يشكك في أهمية التنوع الثقافي على المستوى الدولي. فهو لا يهدف إلى "القضاء على الاختلافات الثقافية"[3] بقدر ما يسعى إلى حمايتها في وجه العولمة الاقتصادية الزاحفة. إن المشكلة المؤرقة في ذهن هابرماس لا تتجلى في إشكالية الحوار الثقافي أو الهوية الجماعاتية، بقدر ما تظهر في صور الظلم الاجتماعي والحيف الاقتصادي والتهميش. لا يطرح هابرماس الإشكالية في إطار صراع الحضارات أو الثقافات، بل يتساءل عن إمكان الانتقال من المواطنة القطرية إلى المواطنة العالمية، لاسيما بعد بروز آفاق الانتقال من المواطنة القطرية إلى المواطنة الأوروبية داخل الاتحاد الأوروبي. ليست مشكلة المواطنة القطرية/ العالمية فلسفية أو ثقافية، بقدر ما هي مشكلة قانونية وحقوقية. وإذا كان المجتمع الدولي قد وضع شروطا جديدة للتعايش بين الأمم، ترتبط تلك الشروط بوجود أعراف دولية تنبني على القانون الدولي والشرعة الدولية لحقوق الإنسان. وإذا كانت هذه الحقوق تستند في أصولها إلى الفلسفة الحديثة وإلى نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي، فإن الحقوق الأساسية لم تعد تعتبر فطرية أو طبيعية، بل أصبحت موضوع تعاقد بين الأفراد والجماعات، بناء

---

[1] Habermas, J. : Yet again : Germain Identity- A Unified Nation of Angry DM-Burghers. In : H. James and M. Stone (eds.) : When the wall Came Down : Reaction to German Unification, New York and London, Routledge 1992. In : Pauline Johnson : Rescuing the Public Sphere, Routeledge 2006, p. 103.

[2] Habermas, Jürgen : Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 90.

[3] Ibid., p. 82.

على مبدأ أنه "لا جريمة ولا عقاب إلا بنص". لا يقوم أحد بخرق حق من حقوق الإنسان إلا إذا ما تمت المصادقة على هذا الحق في القوانين الوطنية. وهكذا، أكد هابرماس بدوره على ضرورة التمييز بين حقوق الإنسان "باعتبارها شروط الاندماج داخل جماعة سياسية"[1] وبين التمثلات الفطرية لحقوق الإنسان التي تقال عليه بحكم طبيعته. والأطروحة الفلسفية التي يستثمرها هابرماس انطلاقا من هذا التصور التعاقدي هي أن السيادة السياسية للدولة القطرية تتراجع أمام مراعاة الصكوك الدولية لحقوق الإنسان في القوانين الوطنية. بدل التركيز على التنوع الثقافي، يسعى هابرماس إلى الانتقال إلى نظام عالمي أخلاقي في صورة مبادئ قانونية تنظم حقوق الإنسان وليس في نطاق مذاهب فلسفية لا تحظى بالإجماع. ما دامت القضايا الفلسفية قضايا خلافية في الغالب، يفضل الفيلسوف وضع قواعد دولية نحتكم إليها في فض هذه النزاعات، لاسيما النزاعات السياسية وحق الدولة في استعمال العنف المشروع.[2]

ما هي إيجابيات تصور هابرماس؟

الإطار المؤسساتي لحقوق الإنسان

إن هابرماس يميز بين إطار الحوار وموضوع الحوار، بمعنى أنه يميز بين القضايا الخلافية وبين الإطار القانوني الذي نعتمده لتدبير الخلاف. لا يمكننا تحقيق الإجماع في قضايا العقيدة والآراء الخاصة والمذاهب الفكرية والتصورات الأخلاقية، ولكننا نستطيع الوصول إلى حد أدنى نتفق عليه. ولا يتحقق الاتفاق الأدنى إلا إذا ظهرت مؤسسات حقوقية تضمن تحقيق الأهداف الأساسية. لا يعتبر هابرماس أن إقامة هذه المؤسسات حلم طوباوي، لأن أوروبا قد شهدت في أعقاب الحرب العالمية الثانية ظهور مؤسسات أوروبية، مثل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، ومثل الاتفاقيات الأوروبية لحقوق الإنسان، دون أن تتوفر أوروبا على جهاز تنفيذي أوروبي. فقد عرفت أوروبا ميلاد مؤسسات حقوقية، دون أن تتوفر على منظومة سياسية أوروبية موحدة؛ لكن ذلك لم يمنعها من إصدار أحكامها ومن التزام الدول الأعضاء بتلك الأحكام. يلجأ المواطن القُطري إلى المحاكم الأوروبية باعتباره مواطنا أوروبيا، وتضطر الدولة القُطرية إلى الالتزام بقرارات مؤسسات تتمتع بوجود اعتباري لصالح مواطنين تنازلوا لأوروبا عن جزء من ولائهم لبلدهم. اعتبر هابرماس أن الاتحاد الأوروبي يشكل نموذج الانتقال من الدولة القطرية **nationale** إلى الدولة العالمية **internationale** بفضل نموذج العلاقات القطرية **transnationale** الذي تجسده أوروبا. لكنه إذا كان هابرماس قد ركز على دور المؤسسات، فإن راولز اعتبر من جهته أن فكرة العقل العمومي **raison publique** تعمل على توسيع "فكرة العقد الاجتماعي لتضُمَّ إليها مجتمع الدول، كما تقدم المبادئ العامة التي قد تحظى بقبول الشعوب الليبرالية والشعوب التي لا تعتبر ليبرالية بالتأكيد، ولكنها شعوب تمتثل للنظام **peuples bien ordonnés**، باعتبارها مقياس العمل المشترك فيما بينها."[3] يبارك راولز الدخول في حوار سلمي مع الدول التي لا تؤيد القيم الليبرالية، بل ولا يجد غضاضة في الدخول في حوار مع قادة مستبدين متنورين، إذا ما سلمنا بأن وجود نظام سياسي مثالي، مثل المدينة الفاضلة، لا يشكل المعيار الوحيد الذي تقوم عليه العلاقات الدولية. [4] ولكن راولز ينطلق بالفعل من نموذج الدولة الليبرالية، وهو في ذهنه أفضل الأنظمة الممكنة، ويفترض مسبقا وجود عالم عادل بصورة تامة. وتنتهي لديه المقارنة بين عالم مثالي وشعوب تمتثل للقانون بصورة تقريبية إلى تجاهل القضايا التي يطرحها المواطنون في حياتهم اليومية. فقد ظل راولز أسير المجتمع المثالي العادل "والأجوبة التي يدلي بها مثل هذا المشروع تختلف بصورة تامة وتبتعد بالكامل عن الأهداف التي يرومها الناس في العالم أثناء حديثهم عن الغدالة واللاعدالة (أثناء الحديث مثلا عن ضرورة التغلب على آفة الجوع والفقر والأمية والتعذيب والعنصرية وقهر النساء وغياب الرعاية الصحية وتردي الأوضاع الاجتماعية)".[5] وقد استنتج بعض الفلاسفة فكرة جذرية حينما اكتفت بالوصول إلى *الحد الأدنى* من الحقوق. فالأفراد "لا يتوقون إلى إنشاء مملكة الكائنات العاقلة، بقدر ما يناضلون من أجل مجتمع أكثر عدالة، ومن أجل

[1] Ebenda 36.

[2] Habermas, J.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Suhrkamp 1992, 241.

[3] Rawls, J. 2002 : Das Recht der Völker: de Gruyter. p. VI.

[4] Rawls, J. 2002: Das Recht der Völker: de Gruyter, p. 115.

[5] Sen, Amartya : Die Idee der Gerechtigkeit, C. H. Beck, 2010, p. 124.

مجتمع نعتز بالانتماء إليه."[1] إن النقد العنيف الذي وجهه فلاسفة *النظرية الدنيا* minimalisme إلى راولز حملت هابرماس على الانتقال من التصور القبلي الكانطي إلى التصور القانوني المعياري normativiste الذي ينبني على التمييز الجذري بين الحق Jus droit باعتباره واجب الوجود، أو ما يجب أن يكون، وبين الواقع الفعلي الموجود. وبما أن الحق يتمتع بوجود موضوعي مستقل حينما يتحول إلى قواعد معيارية، تتجلى قوته العظمى في تعاليه على كل الوقائع الاجتماعية. وعليه، يفضل هابرماس اللجوء إلى مؤسسات معيارية بدل تبجيل المؤسسات السياسية القائمة وبدل تحويلها إلى نموذج النظام العالمي الجديد. يعتبر هابرماس أن القرارات *القانونية* التي يتخذها المجتمع الدولي بعد اللجوء إلى تلك المؤسسات قد تفضي إلى مخلفات *سياسية* حاسمة على الصعيد القطري أو الجهوي أو الدولي.

يهدف هابرماس أساسا إلى توسيع قاعدة المدافعين عن حقوق الإنسان من خلال توسيع قاعدة المجتمع المدني، حتى تتجاوز الحدود القُطرية الضيقة.

تحديات الحد من سلطان السيادة داخل المجتمع الدولي

إن هذا التوسيع يطرح تحديات حقيقية على المجتمع الدولي:

كيف تسمح الدول بتقليص سيادتها وبتفويض جزء كبير منها لمؤسسات قانونية تتجاوز الإطار القطري؟

إلى أي مدى تقبل فيه السلطة السياسية التخلي عن احتكار العنف أو عن استعمال العنف للبقاء في السلطة، من أجل الاحتكام إلى سلطة القانون والإرادة العامة للمواطنين؟

كيف يضمن القانون المساواة بين المواطنين في الحظوظ عند نقطة الانطلاق ، بالرغم من ملاحظة عدم المساواة فيما بينهم عند نقطة الوصول؟

كيف يعكس القانون إرادة المواطنين وحقوقهم السلبية، دون أن تتحول الخصوصية الثقافية والمعايير الاجتماعية إلى أداة تكريس السلطة السياسية أثناء وضع الدساتير؟

إن هذه الأسئلة تطرح تحديا مباشرا أمام الأنظمة السياسية الرئاسية التي تنظر نظرة متضخمة وسلطوية إلى السيادة السياسية. فهي ترفض التنازل عن جزء من سيادتها للأجهزة المنتخبة، كما ترفض مبدأ سمو التشريعات الدولية على القانون الداخلي. وتعتبر فضلا عن ذلك أن التدخل الدولي في الشؤون الداخلية كان يتحقق من قبل بدعوى التحديث الاقتصادي للتغطية على المصالح الاقتصادية، بينما يتحقق التدخل اليوم باسم حقوق الإنسان. لكن هذا النقد الموجه إلى حقوق الإنسان باعتباره إيديولوجية الدول العظمى، يتجاهل أن كل الديانات والثقافات والحضارات قد ساهمت في وضع حقوق الإنسان، كما أن استغلال حقوق الإنسان من طرف دول محددة لا يجيز التشكيك في قيمها، كما أنه ليس من الجائز أن يؤول مفهوم الحق الذي يحمل طابعا معياريا في ضوء مفاهيم السلطة والهيمنة والإيديولوجيات، وهي مفاهيم اجتماعية أو سياسية في جوهرها. فالحق يظل مرتبطا على الدوام بما يجب أن يكون، كما يسمو على أي واقع متحقق، ويشكل مبرر التدخل لتغيير الواقع الفعلي. فالحاجة إلى نبذ العنف وإلى ترسيخ حقوق الإنسان ليست مطالب سياسية، لأننا ننأى بها عن أي إطار سياسي مخصوص، وننظر إليها "من زاوية نظر أخلاقية خالصة".[2] ونعني بذلك أنها تمثل وجهة نظر معيارية تتعالى على ما هو موجود وتعود إلى ما يجب أن يكون. في غياب هذا المنظور المعياري "لا نشعر بوجوب التضامن مع الغريب، ولا مع كل شخص يحمل ملامح بشرية. لا يوجد عالم آخر غير هذا العالم الأخلاقي الذي يضم في صلبه كل من يتصرف بحس المسؤولية من الأفراد ، وهو عالم 'مملكة الغايات' الكانطية. فهو عالم يرحب بكل الناس، ولا يقصي أحدا".[3] لكن هذا العالم الأخلاقي يتخذ صورة مؤسسات حقوقية تسهر على ضمان هذه الحقوق.

إن الحرية تعني لدى كانط الحق في التصرف على أي النحو الذي نرتضيه لأنفسنا، شريطة ألا تعتدي حريتنا على حرية الآخرين. وعليه، فإن القانون

[1] Forst, Rainer, 2007: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit: Suhrkamp, p. 300.

[2] Habermas, Jürgen : Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 91.

[3] Habermas, Jürgen : Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 91

يسعى فقط إلى تقييد الحرية المطلقة في ذاتها إذا ما تعارضت مع حرية الآخرين. في مقابل هذا التصور، نكتشف أن هابرماس يميل أكثر إلى موقف هيغل الذي يعتبر أن دور القانون لا يقتصر فقط على ردع الحرية التي تستبيح أي شيء، بل إن دوره يتمثل في خلق المؤسسات السياسية والتشريعية التي تتجاوز الردع إلى مستوى توسيع قدرات الإنسان الحر من أجل استثمار حريته بصورة إيجابية وبناءة. فالحرية بالمعنى الذي يفيد استقلالية الفعل والإرادة لا تحتكم فقط إلى التحكم الخالص، ما لم يتعارض مع حرية الآخرين (كانط)، بل تتميز بالقدرة على الاختيار. ولكن الإرادة الحرة تحتاج إلى توفر شروط اقتصادية واجتماعية، حتى تصبح فاعلة بصورة إيجابية من داخل المؤسسات.[1] معنى ذلك، أن تحقيق الحرية حسب هيغل، لا يكتفي بمراعاة حرية الغير، بل يجب أن تتكفل مؤسسة الدولة السياسية بوضع الشروط المادية الضرورية لتكريس الحرية. وإذا ما كانت الحريات السلبية في تعريفها تنطبق على الحريات التي يتم انتزاعها ضد الدولة، فإن مؤسسة الدولة أصبحت لدى هيغل ضمانة تحقيق الحرية.

إلا أن حقوق الإنسان قد عرفت تطورا ملحوظا من خلال الكتابات الفلسفية وبعد ظهور الاتفاقيات الدولية والعهود والصكوك، وبعد ظهور أجيال متوالية من الحقوق المدنية والسياسية، ومن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وقد حاولت أعمال هابرماس الاستفادة من هذا التطور وإعادة النظر في الدولة القطرية بناء على ذلك. تبنى هابرماس منظور هيغل حينما أبرز أهمية دور المؤسسات في تعزيز حقوق الإنسان على المستوى الكوني، ولكنه تجاوز المؤسسات السياسية، وركز بصورة خاصة على المؤسسات التمثيلية وطنيا وقاريا ودوليا. لكن هابرماس ذهب أبعد من مدى من هيغل جينما أراد رسم معالم السياسة الدولية الجديدة،

وهنا سأركز على بعض التحديات الأساسية التي أشار إليها هابرماس:

أشار هابرماس إلى مبدأ سمو القوانين الأوروبية، أي قوانين الاتحاد الأوروبي، على قوانين الدول القطرية في الاتحاد الأوروبي، مثل سمو قوانين المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان على قوانين كل دولة على حدة. يلزم القانون الأوروبي "الدول الأعضاء بتحقيق الغاية التنظيمية من المعيار الحقوقي المشترك".[2] ولكن الإقرار بوجود مرجعية قانونية مشتركة يتطلب من هذه الدول أن تقر بسمو القانون الأوروبي على القوانين المحلية على صعيد كل المستويات، وهذا ما قد يؤدي إلى تقليص سيادة الدولة في القانون الجنائي أو في قانون المسطرة المدنية، بالرغم من تحفظات الدول الأوروبية على مبدأ السمو في مجالات قانونية معينة. ولكن التحدي الذي يظل مرفوعا أمام أوروبا هو معرفة إلى أي حد تتنازل فيه الدول الأعضاء عن سيادتها، وإلى أي حد يعلن فيه المواطن الأوروبي ولاءه لسيدين مختلفين: لقوانين بلده الأصلي ولقوانين أوروبا. وإذا ما نجح اقتسام السيادة في تعزيز سمو القانون الأوروبي، سيصبح ذلك الإنجاز خطوة أولية على طريق إقرار "سمو" القانون الدولي واتفاقيات حقوق الإنسان على القوانين القطرية. إلا أن هابرماس يعتبر أن مبادئ حقوق الإنسان التي صادق عليها المنتظم الأممي لا يجب أن تظل في ذهننا مجرد قوة اقتراح أو مجرد مبادئ معيارية وأخلاقية، لاسيما وأن الدول أعضاء الأمم المتحدة قد تختار عدم المصادقة عليها أو التحفظ على بعض بنودها. يسعى الفيلسوف إلى الانتقال من منظور القانون الدولي الكلاسيكي إلى البلورة السياسية لمفهوم المجتمع الدولي، ما دام القانون الدولي الجديد يحتاج إلى أداة سياسية ينتخبها المواطنون الدوليون.[3] بل اقترح هابرماس إصلاح الجمعية العامة للأمم المتحدة التي سصبح من واجباتها تطوير ميثاق الأمم المتحدة والصكوك

[1] Wischke, Mirko: Freiheit ohne Recht? Hegel über die Bestandsvoraussetzungen des Rechtsstaates. In: Wischke, Mirko/ Przylebski, Andrzej (hg.) : Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates: Königshausen & Neumann, 2010, p. 131.

[2] Habermas, Jürgen: Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 59

[3] Habermas, Jürgen: Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 85.

الدولية ووضع معايير *دنيا ملزمة* لكل الدول الأعضاء.[1] يتضمن طابع الإلزام الحد من سيادة الدول الأعضاء ومن قدرتها على التحفظ على مبادئ حقوق الإنسان. تسعى الأمم المتحدة إلى تحقيق هدف أساسي، وهو إنشاء مجتمع دولي يضم على السواء *عضوية الدول وعضوية الأفراد الذاتيين*، أي عضوية المواطنين، وتأمين السلام وفرض حقوق الإنسان على المستوى الوطني والدولي.[2] لكن هذه السلطة التأسيسية المختلطة *pouvoir constituant mixte* التي تجمع بين عضوية الدول وعضوية الأفراد تفترض أن المواطنين ينتخبون مفوضين عنهم على المستوى الوطني وعلى المستوى الدولي. آنذاك تكتسب الأمم المتحدة شرعيتها من وجود مواطنين منتخبين في عضويتها، علاوة على وجود الدول الأعضاء. وهذا ما يسمح بمشروعية التعاون، كما يقول هابرماس، بين القوى الدولية من أجل بلورة معايير وإجراءات وقدرات التدخل السياسي على المستوى الدولي. "فالهدف من المنتظم الديمقراطي هو خلق مواطنة عالمية".[3] تعتبر حقوق الإنسان جزءا لا يتجزأ من الأخلاق الكونية التي يجب أن تترجم إلى منظومة حقوقية Recht ملزمة. وهذا هو ما قد يفتح الطريق أمام انتخاب مواطنين دوليين.

بطبيعة الحال، لا يشكك هابرماس في إمكان إنشاء *مجال عمومي كوني*. إلا أنه يشكك في إمكان قيام تضامن كوني على أسس المواطنة العالمية. يرجع السبب في ذلك إلى تنامي الشعور بالخصوصية الثقافية وإلى الإحساس بالانتماء إلى جماعات محددة بناء على آصرة الدم واللغة والدين. ينبني المنظور الجماعاتي communautaristeعلى ضرورة الدفاع السياسي عن رابطة الانتماء في مختلف تجلياتها، معتبرا أن الانتماء إلى الجماعة كان دوما واقعا تاريخيا متحققا في مقابل الاستقلال الذاتي الذي ظهر نتيجة عصر الأنوار. ولذلك، يرفض التصور الجماعاتي التضحية بالسيادة الوطنية من أجل المواطنة العالمية. ويشير هابرماس إلى أن هذا التوجس مشروع، لاسيما في غياب ثقافة سياسة مشتركة بين الأمم، كما يستبعد استعداد الأفراد لتفضيل الولاء للدولة العالمية بدل الولاء إلى الدولة القطرية، أو الولاء لأوروبا بدل الولاء لبلدانهم.[4] كما أن الفوارق الاقتصادية والاجتماعية والأزمات المالية وسيطرة رجال المال والأعمال على السوق الدولي تقلص من احتمالات قيام تضامن دولي يقوم على توزيع الثروات والرعاية الاجتماعية بصورة منصفة وعادلة[5]. لكن هابرماس لا يستسلم لليأس الذي يوجه النظرة الجماعاتية إلى التضامن الدولي. إذا كان المنظور الجماعاتي قد ساهم إلى حد ما في مراجعة دور الحداثة في إرساء النزعة الفردية، فإنه لا يجوز مع ذلك التشكيك في سمو حقوق الفرد على حقوق الجماعة. وأمام تفاقم الفوارق الاجتماعية الدولية لا يجب أن نتوهم أن الانكماش الثقافي على الذات حل مقنع، بما أن الثقافة ذاتها "لا تشكل كلا متجانسا وتتمتع بسيادة كاملة. لو كان الأمر صحيحا، لكان أي تدخل من الخارج بمثابة انتهاك فعلي لهذه السيادة، وهذا ما يحمل الثقافة على إهدار قيمها، وعلى التحلل من أصالتها."[6] كلما اقتربنا من ثقافة معينة، كما يشير فورست إلى ذلك، إلا واقتنعنا بوجود صراعات واختلافات في صلب نفس الثقافة، وهذا ما يحملنا على الاعتراض على أي نظرة شمولية إلى الثقافة في صورة مغلقة.[7] وعليه، لا يجوز التذرع بمنظور مغلق للهوية الثقافية من أجل تبديد الأمل في مواطنة كونية تقلص من طغيان الدولة السياسية على حساب سمو مبادئ حقوق الإنسان. "إن حقوق الإنسان طوباوية *واقعية*، بما أنها لم تعد تكتفي باجترار صور الطوباويات الاجتماعية بشأن السعادة الجماعية، بقدر ما أنها تقوم على إرساء الغاية النبيلة

[1] Habermas, Jürgen: Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 87

[2] Habermas, Jürgen : Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 85

[3] Habermas, Jürgen : Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 84

[4] Habermas, Jürgen : Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 89-90

[5] Habermas, Jürgen : Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 41

[6] Forst, Rainer, 2007: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit: Suhrkamp, p. 295

[7] Forst, Rainer, 2007: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit: Suhrkamp, p. 298.

التي تصبو إلى مجتمع أكثر إنصافا داخل مؤسسات الدول الدستورية ذاتها".[1]

خاتمة

إذا ما ألقينا نظرة خاطفة على التحولات السياسية التي عرفها العالم العربي ولا يزال يعرفها في كثير من البقاع، يتبين بكل جلاء أن الشعوب العربية تتعطش إلى إنشاء نظم سياسية تحتكم إلى مرجعية دولة الحق والقانون. إلا أن التحولات السياسية المضطردة تحتاج إلى قاعدة فلسفية وحقوقية تقوم على المبادئ الكبرى التي كرستها الصكوك الدولية لحقوق الإنسان. لم تعد القيم الإنسانية العليا وليدة البرامج السياسية الضيقة، بل أصبحت البرامج السياسية المحدودة في الزمان والمكان مطالبة بتبني القيم الكونية لحقوق الإنسان. كما أن السيادة السياسية شرعت في تقاسم السلطة مع سيادة المواطنة القطرية والقارية، إلى درجة أن تعزيز الحريات الفردية والجماعية ودولة المؤسسات قد أدى داخل أوروبا تدريجيا إلى تراجع قوة الأنظمة الرئاسية وإلى ظهور أنظمة ديمقراطية تشاركية وتشاورية. إن حلم هابرماس طوباوي حينما تخيل إمكان إجراء انتخابات سياسية على المستوى العالمي، أملا في انتخاب ممثلين عن كل البلدان وكل المواطنين في المجالس الأممية. لكنه يعتبر أن هذه الانتخابات قد تكون حلما *واقعيا* مشروعا إذا ما تم إصلاح الجمعية العامة للأمم المتحدة وتم إلزام سائر الدول بتطبيق حد أدنى من حقوق الإنسان وإذا ما تصدى المجتمع الدولي للفوارق الاجتماعية على المستوى الدولي. فهو بذلك يعتبر أن الإقرار الدولي بمنظومة حقوق الإنسان غير كاف، لأننا نحتاج إلى سلطة دولية سياسية تترجم هذه المنظومة إلى مؤسسات دولية ملزمة للأفراد والدول. قد نتفق مع هابرماس أو نختلف بخصوص اختزال قضايا حقوق الإنسان إلى قضايا مؤسسات دولية. لكننا نتفق معه بخصوص ضرورة إنشاء مؤسسات اجتماعية عادلة ومنصفة. فإذا ما كانت الليبرالية قد أفرزت تفاوتا اجتماعيا يصعب تجاوزه على المدى القريب، وإذا كان من الصعب تطبيق العدالة الاجتماعية بصورة آنية، فإن المصادقة على مبادئ حقوق الإنسان يتطلب بالمقابل إنشاء مؤسسات تقوم من حيث المبدأ بضمان حظوظ منصفة وعادلة بين المواطنين.

[1]. Habermas, Jürgen : Zur Vefassung Europas. Ein Essay, edition suhrkamp, 2011, p. 33

استعادة الميتافيزيقا

ذ. عبد العزيز بومسهولي
مراكش - المغرب

الحقيقة احترام للكائن. ذلك هو معنى الحقيقة الميتافيزيقية (لفناس)

-1-

يبدو أن السؤال الجوهري المتعلق بهذا المقال هو التالي: هل الميتافيزيقا ضرورية للحياة الإنسانية؟

وإذا كانت كذلك، فلماذا هي ضرورية لوجودنا؟ هل لأننا كائنات ميتافيزيقية، أم لأنها تُصَيِّرُ علاقتنا الاجتماعية ممكنة إنسانيا؟

إذا كانت الميتافيزيقا ضرورة وجودية للحياة الإنسانية، فمعنى ذلك أن صيغة الحياة التي نعيشها لن تكون ذات دلالة ومعنى، ولن تكتسب قيمتها العليا إلا من خلال تغذية البعد الوجودي للإنسان بالأسئلة الجوهرية المتعلقة بالغاية من الوجود الإنساني في العالم. ذلك لأن ماهية الإنسان بما هو حيوان عاقل ميتافيزيقية،ومعنى ذلك أنه لا يوجد فحسب وفق الضرورة العمياء، أي وفق نمطية المحايثة، ولكنه يوجد أيضا وفق كينونته التي يحقق من خلالها رغبته ووعيه بالذات عبر الكلام أي عبر الفكر. أي أنه يوجد متعاليا. والكينونة بما هي كينونة وجود بالتعالي، والتعالي الحق هو تعين الجسدية في العالم، فعندما أقول أن ماهية الإنسان ميتافيزيقية ليس معناه سوى أنه يتحقق جسدانيا على نحو يتعالى فيه عن المحايثة العمياء، ومن ثمة فالكائن الميتافيزيقي كائن تاريخي لأنه يؤسس وجوده الزماني باعتباره ابتكارا للذاتية. ليس الكائن الميتافيزيقي كائنا مفارقا للزمان والتاريخ، أو كائنا يصبو فقط نحو الماوراء أو التحقق خارج العالم كما هو الشأن في التيولوجيا. ولكنه كائن ميتافيزيقي لأنه يمنح روحا للعالم تجعل إبداع الوجود ممكنا وتأسيسَه من جديد، كما تجعل هذه الروح العلاقات الاجتماعية ممكنة. من غير هذه الروح ليس ثمة زمان ولا تاريخ، وليس ثمة علاقات اجتماعية. وإنما هناك وجود فيزيقي وعلاقات ليست من طبيعة إنسانية، وإنما من طبيعة طبيعانية، لأن التأسيس الميتافيزيقي للإنسان. ينتشل الوجود الاجتماعي من قدر الطبيعة الطبيعانية، ومن قانونها الحتمي الذي لا تنأزعه أية قوة مادام أن الوعي الإنساني فيه، مازال غائبا، كما ينتشل هذا الوجود من عنف العلاقات الاجتماعية التي لم تنعم بعد بلحظة الانتماء إلى الفضاء الحر للإنسانية المشترك، أي التي لاتزال تعيش تحت وطأة الحرمان الميتافيزيقي.

فما معنى الحرمان الميتافيزيقي؟

ليس الحرمان الميتافيزيقي، غيابا كليا للميتافيزيقا، بل هو فقر ميتافيزيقي، من قبيل إخضاع الأفراد لتصور ذي بعد واحد للوجود، وهذا التصور يتبنى مجموعة من المبادئ التي تحدد بكيفية قبلية وإلزامية، سبيلا وحيدا للعلاقات الإنسانية، أي ترسم شكلا للإجماع الذي يُفرض على الأفراد، ويحد من نزوعاتهم الذاتية، واختلاف أفكارهم وإبداعاتهم. وبالتالي فأي تصور ثقافي كهذا غالبا ما يؤدي إلى الإيديولوجيات العمياء، أي إلى تضليل الفكر والحد من قدرات الأفراد وإبداعاتهم، وقمع رغبتهم في الإسهام الفعلي في المصير المشترك داخل المجتمع الذي يعيشون فيه. في لحظات الحرمان الميتافيزيقي تنتعش من جديد كل الإيديولوجيات العمياء التي تتسلح بالعنف من أجل السيطرة على المجتمعات التي تظهر فيها. فما يطبع لحظة الحرمان الميتافيزيقي هو العماء الدوغمائي الذي يحتكر كل حقيقة سواء كانت إنسانية، أو لاهوتية لصالحه. فالدوغمائية ذات مظهرين: مظهر تدعي من خلاله تطابق العقل والواقع، فالفكر هنا لا يعكس سوى ماهية الواقع المعطى، ومظهر تزعم من خلاله أن الفكر الذي تتبناه كقاعدة عقدية يعكس ماهية الله ذاته.

وهكذا يغدو العالم الإنساني سجين نسقين إيديولوجيين يهدفان معا إلى رهن الوجود الإنساني وإخضاعه: النسق الأول نسق توتاليتاري/ كلياتي يقوم

على وحدة الإيديولوجيا الحاملة لتصورات الأمة المتعلقة بالمذهب والجنس واللغة الخ. والنسق الثاني: نسق الثيو- إديولوجيا القائم على وحدة المذهب الفقهي الديني الذي لا يعترف بالمذاهب الأخرى، ولا بغيرها من العقائد، والذي يسعى إلى اقصاء كل التيارات الإنسانية ذات النزعات المذهبية المختلفة. وقد قادت كلا الأيديولوجيتين إلى فظاعات إنسانية، بل إلى تدمير للثراء الميتافيزيقي للإنسانية، أي أنها سعت إلى هذا الحرمان الميتافيزيقي الذي ينتعش فيه التعصب والمذهبي، وكراهية الآخر، واللاتسامح، والعنف بشتى أنواعه.

وما هو مطروح علينا اليوم كمنشغلين بالتفلسف في عالم يتميز بسرعة تحولات جذرية تهم الأسس الفلسفية للعلاقات الإنسانية، هو هل بإمكاننا استعادة ميتافيزيقا مغايرة، تغني الحياة الإنسانية بتقديرها للكائن البشري؟

-2-

الإنسان كائن فيزيقي وجود جسدي، لكن فيزيقيته أو جسديته لا تتحقق إلا على نحو ميتافيزيقي، وبذلك يمكننا أن نعتبر أن الإنسان يعيش على الأرض ميتافيزيقيا، فمن غير الميتافيزيقا ليس للإنسان معنى أو قيمة يضفيها على وجوده الفيزيقي. هل معنى ذلك أن الدلالة منبعها ميتافيزيقي؟ وهل معنى ذلك أن هذه الدلالة هي بدورها منبع فن عيشنا في العالم الذي نوجد فيه، ومنبع كل اختلافاتنا وأنماط تفكيرنا؟ وهل الاختلاف نفسه بما هو اختلاف حقيقة ميتافيزيقية؟ وهل معنى الميتافيزيقا دوما كما هو الشأن، في الميتافيزيقا التقليدية والسكولائية هو التطابق بين الكائن والوجود، أم أنها تعني العلاقة بالآخر بوصفها ضيافة كما هو الشأن عند لفناس؟[1].

حينما نزعم بأننا نعيش ميتافيزيقيا على الأرض، فليس معنى ذلك أننا نعيش خارج وجودنا الطبيعي المشروط بالزمان والمكان، ولكننا نعيش زمنيا كيفية تحقق كينونتنا، أي أن الكينونة التي تتحقق ليست هي مجرد وجود فيزيقي يتطابق مع كلية الوجود، بل هي وجود غدا واقعيا، وواقعيته ليست من نسيج التطابق، بل من نسيج الاختلاف. فالإنسان كائن ميتافيزيقي لأنه مختلف، لقد غدا ذلك الآخر الذي يفيض بالمعنى، وهو كائن مختلف لأن حقيقته الميتافيزيقية تجعله يعيش تجربة الحياة على نحو يعي فيه وعبره معنى الوجود، والعدم، القلق والطمأنينة، الهم والمتعة، العناء والسعادة، الألم واللذة، إلخ.. ومن ثمة فالميتافيزيقا هي خلاف الوجود.

تغدو الميتافيزيقا من خلال هذا المنظور تمرينا على الحياة في عالم تنكشف فيه كينونة الإنسان بوصفها برّانية « Extériorité » أي بوصفها رغبة ميتافزيقية Désir métaphysique وتعال transcendance حركة ميتافزيقية تتجه ضد فكرة الكلية totalité أي ضد تشميل الوجود الإنساني واحتوائه داخل الموضوع المشيأ. ومن ثمة فالتعارض التقليدي ما بين النظري والعلمي ينمحي انطلاقا من التعالي الميتافزيقي حيث تتأسس العلاقة مع الآخر مطلقا، أو مع الحقيقة، بحيث تكون الإيطيقا هي المسلك السامي. يذهب لفناس بعيدا إلى حد المخاطرة بإبداء خلط ما بين النظري والعلمي، فيعتبرهما معا نمطين للتعالي الميتافزيقي، ويرى بأن الفينومونولوجيا الهوسرلية جعلت هذا الانتقال من الإيطيقا إلى البرانية الميتافزيقية ممكنا [2].

-3-

توجهنا هذه الملاحظة إلى كتابات هوسرل المتأخرة، أي إلى كتابه الرئيسي "أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا الترسندالية" الذي انتقد فيه هوسرل العلم الحديث والنزعة الموضوعية لأنه يقصي مبدئيا تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة للإنسان المعرض في أزمتنا المشئومة لتحولات مصيرية. الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لامعناه.[3] والإعراض عن تلك الأسئلة الجوهرية أدى إلى أن تصبح الحقيقة العلمية الموضوعية مجرد تسجيل لما هو العالم، سواء العالم الطبيعي أو

---

[1] Emmanuel Levinas : Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité ed Martinus Nijhoff 1971.P.338

[2] - Ibid. P.15

[3]- إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية ترجمة إسماعيل المصدق. المنظمة العربية للترجمة بيروت 2008 ص.44.

الروحي. " إن علوما لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشرا لا يعرفون إلا الوقائع" فهل يمكن في الحقيقة أن يكون للعالم والوجود البشري معنى إذا كانت العلوم لا تعتبر حقيقيا إلا ما يقبل الملاحظة الموضوعية بهذه الكيفية...؟ هل يمكننا أن نعيش في هذا العالم إذا كان حدوثه التاريخي ليس سوى سلسلة لا تنقطع من الاندفاعات الوهمية والخيبات المريرة؟[4]

يرى هوسرل " أن المفهوم الوضعي للعلم، مفهوم اختزالي، فقد تخلى عن كل تلك الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة والواسعة تارة للميتافزيقا، وضمنها كل الأسئلة التي تنعت بأنها " الأسئلة العليا والأخيرة" عند النظر الدقيق تتمثل الوحدة الوثيقة لهذه الأسئلة، وكل تلك التي تم إقصاؤها عموما، في أنها تشمل بكيفية صريحة أو ضمنية، مشاكل العقل – العقل في كل أشكاله الخاصة. هذه المشاكل هي بكيفية صريحة، تيمة الفروع التي تهتم بالمعرفة، بالتقويم الحقيقي، وبالحق، وبالفعل الأخلاقي، وهنا يفهم العقل كعنوان للأفكار والمثل "المطلقة"، "الأبدية"، " فوق الزمانية" التي لها صلاحية "لا مشروطة". عندما يصبح الإنسان مشكلا "ميتافزيقيا"، مشكلا فلسفيا نوعيا، فإنه يكون موضع سؤال ككائن عاقل، وعندما يكون تاريخه موضع سؤال، فإن الأمر يكون متعلقا "بالمعنى"، بالعقل في التاريخ[5].

تتخطى الأسئلة النوعية "الميتافزيقية" - من قبيل سؤال الإله، العقل "المطلق"، سؤال الخلود، الحرية – العالم من حيث هو كلية الوقائع المحضة، ومن حيث أنها أسئلة تقصد فكرة العقل، وهي كلها تحتل مكانة أعلى من أسئلة الوقائع التي توجد أيضا حسب نظام الأسئلة تحتها. وإقصاء هذه الأسئلة من قبل النزعة الوضعية، هو بحسب هوسرل إطاحة برأس الفلسفة[6]، أي بالميتافيزيقا. وهو ما قاد إلى تحول غريب في التفكير بأكمله. فأصبحت الفلسفة بالنسبة لذاتها مشكلا، وفي البداية كما هو مفهوم، في صورة إمكانية الميتافيزيقا... أما العلوم الوضعية فقد ظلت في البداية قائمة كشيء لا يمكن التطاول عليه. إلا أن مشكل إمكانية الميتافيزيقا احتوى من تلقاء نفسه مشكل إمكانية علوم الوقائع التي يوجد سياق معناها... في الوحدة الوثيقة للفلسفة[7].

إن الريب بصدد إمكانية ميتافيزيقا يعني انهيار الاعتقاد في العقل، وفي عقل مطلق يستمد منه العالم معناه، وفي معنى التاريخ، ومعنى الإنسانية، في حريتها من حيث هي ممكنة، في قدرة الإنسان على منح معنى عقلي لوجوده البشري الفردي والعام. أي في الإنسان ذاته، أي في وجوده الحقيقي المميز له، الذي يملكه في صورة كفاح من أجل حقيقته[8]. وهذا الكفاح هو ما يميز تاريخ الفلسفة الحديثة من أجل معناها الحق، ومن أجل معنى بشرية حقة. يؤكد هوسرل أن الطريق الوحيد لجعل الميتافزيقا أو الفلسفة الشاملة تتحقق في مسار مليء بالعمل هو دفع العقل الكامن إلى الفهم الذاتي لإمكانياته، وبالتالي جعل إمكانية الميتافزيقا بينة كإمكانية حقيقية. بذلك فقط يتقرر الجواب عن السؤال: هل الغاية (Telos) التي تسكن البشرية الأوروبية منذ ميلاد الفلسفة اليونانية... مجرد مكسب عارض لبشرية عارضة وسط بشريات مختلفة تماما، أم أنه بالأحرى قد انبثق لأول مرة مع البشرية الأوروبية ما هو متضمن ككمال أول (Entéléchie) في ماهية البشرية بما هي كذلك؟ تعني البشرية عموما في ماهيتها أن نكون بشرا في أشكال بشرية مترابطة من خلال الأجيال والعلاقات الاجتماعية. وإذا كان الإنسان كائنا عاقلا، فإنه لا يكون كذلك إلا إذا كانت إنسانيته عاقلة – سواء كانت متوجهة بصورة كامنة نحو العقل أو متوجهة بصورة صريحة نحو الكمال الأول، الذي أتى إلى ذاته، وتجلى لذاته، وأصبح بضرورة ماهوية موجها بكيفية واعية للصيرورة البشرية. بناء على ذلك ستكون الفلسفة أو العلم الحركة التاريخية لانكشاف العقل الشامل "الذي يسكن" البشرية بما هي كذلك[9].

تغدو الفلسفة من هذه الوجهة مسؤولية إزاء الوجود الحقيقي للإنسانية الذي لا يعتبر وجودا إلا

[4]– نفسه ص 45.

[5]– نفسه ص 46.

[6]– نفسه ص 48

[7]– نفسه ص 49

[8]– نفسه ص 54

[9]– نفسه ص 57-58

بالنظر إلى غاية، ولا يتحقق إلا بفضل الفلسفة. وسيتبين مع المهمة الجديدة للفلسفة وأرضيتها القطعية الشمولية الإمكانية العلمية لفلسفة جديدة، عن طريق الفعل، لكن سيتبين أيضا أن فلسفة الماضي كلها، كانت دون وعي منها، متجهة داخليا نحو هذا المعنى الجديد للفلسفة[10] ومن ثمة فالمسؤولية تقتضي الكفاح لتخليص الإنسانية من عداء الروح ومن البربرية المتوحشة ومن حريق الابادة، ومن رماد العياء الكبير، قصد انبثاق حياة داخلية جديدة وفعالية روحية جدية كعربون لمستقبل كبير وبعيد للإنسان ذلك أن الروح وحدها لا تموت[11].الأمر إذن يقتضي استعادة الميتافيزيقا وربطها بالعالم المعيش، فعالم العيش هو عالم الروح، أو عالم الإنسانية المسؤولة.

-4-

يفتتح لفناس القسم الأول من كتابة "الكلية واللاتناهي" بحث في البرانية العبارة التالية: (" الحياة الحقة غائبة" غير أننا نوجد في العالم.").[12]

وإذا كانت الحياة الحقيقية غائبة، بسبب الحروب والعنف الماثل في التجربة البشرية، فإن ذلك يعد بمثابة حجة ودعامة تقوم عليها الميتافيزيقا. " إنها توجه إلى -الخارج- و- المخالفة -و الآخر- فتظهر بالفعل، كحركة تنطلق من عالم مألوف لنا – مهما كانت الأراضي التي ما تزال مجهولة والتي يضمها أو يخفيها – من " حُضن الذات" « chez soi » الذي نسكنه، باتجاه الغريب الخارج – عن- الذات، باتجاهِ ما، هناك"[13]، هذه الحركة نحو الخارج والآخر يعبر عنها" لفناس، بالرغبة الميتافزيقية. Le désir métaphysique التي تنزع نحو كل شيء آخر، نحو الآخر على الإطلاق. فالميتافيزيقا ترغب في الآخر من غير إرضاء أو إشباع sans satisfaction، خارج الجوع الذي يمكن إشباعه أو العطش الذي يمكن إرواؤه، والآخر المرغوب فيه ميتافزيقيا ليس "آخر" كالخبز الذي آكله، كالبلد الذي أقطنه، كالمنظر الذي أتأمله، بل ليس هو أحيانا الذات عينها بالنسبة للذات، أو هذه الأنا، وذاك " الآخر" ففي هذه الوقائع يمكن لي أن " أتمظهر" وأرضي نفسي، بقدر كاف، كما لو كنت في حاجة ماسة لها. لكن الرغبة من غير إرضاء تنزع نحو غيرية وبرانية الآخر. فهذه الغيرية بالنسبة للرغبة، لا تطابق الفكرة أو معنى ما. فهي هنا بمثابة غيرية الغير Autrui وبمثابة العلو السامي. وبعد السمو ذاته ينفتح بالرغبة الميتافزيقية. ولا يعني السمو هنا السماء، بل هو اللامرئي، هو علو السامي ونبالته. ففي الموت من أجل اللامرئي تتجلى الميتافزيقا[14].

الحركة الميتافزيقية متعالية، وبوصفها رغبة ولا تطابق فهي بالضرورة تعال transcendance والتعالي هو حركة مضادة لأي تشميل كلياتي أو أي اختزال أنطولوجي تقتصر مهمته على إرجاع الآخر إلى عين الذات، أي حرمان الكائن من بعده الميتافزيقي المتمثل في الغيرية، ومن ثمة امتلاك الآخر ونفيه.

وإذا كانت الأنطولوجيا في التقليد الغربي فلسفة أولى فهي لذلك فلسفة قوة وتملك.

الغير في الاستعادة الميتافزيقية عند لفناس ليس هو فقط أنا آخر، بل هو ما ليس أنا. فبرانية الآخر "ليست ناجمة عن المكان الذي يفصل ذلك الذي يصير بواسطة المفهوم مطابقا، وهي ليست ناجمة عن اختلاف ما يظهر حسب المفهوم بواسطة البرانية المكانية. فعلاقة الغيرية ليست من قبيل العلاقة المكانية ولا المفهومية.[15] إذن الآخر ميتافزيقيا هو ما ينكشف في حركة التعالي، لأنه كوجه يتحدده معناه بذاته ولا يخضع للمعرفة. وفي الوجه تتأسس العلاقة الإيطيقية، بما هو أثر للامتناهي اللامرئي. ذلك لان الماهية الحقة للإنسان تمثل في وجهه، بحيث يكون مختلفا تماما عن أي عنف ماثل. فحقيقة الوجه تشل عنفي من خلال ندائها المسالم الآتي من العلو. وحقيقه الكائن ليست صورة للكائن، أو فكرة عن طبيعته، ولكنها تتموضع داخل حقل ذاتي يحور الرؤية، غير أنها تسمح للبرانية بأن تعبر عن ذاتها بكامل وصيتها وسلطتها وسموها.[16]

(10)– نفسه ص 62

(11)– نفسه ص 559

(12) – Levinas. Totalite et infini .P21

(13) Ibid P.21

(14) Ibid. P.23

(15) – Levinas : le temps et l'autre , paris, fuf « qudrige » 1983 P.75

(16) – Levinas : Totalité et infini p 323

إذا كان الكائن هو البرانية، فإن برانية الكائن هي الأخلاقية ذاتها.[17]

ميتافزيقا لفناس هي إذن علاقة مع الآخر، تكتمل بوصفها خدمة service وضيافة[18]، وإذا كانت كذلك فمعناها مختلف تماما، وما دام أن حركة الكائن تقود نحو المتعالي كما هو، فإن التعالي لا يعني حيازة ما هو كائن، بل يعني احترامه وتقديره. والحقيقة بوصفها تقديرا للكائن هي معنى الميتافزيقا[19].

وبعد،

لماذا استعادة الميتافزيقا الآن؟

نستعيد الميتافزيقا من أجل غاية مزدوجة، من أجل إمكانية انكشافها على نحو مغاير أو من أجل تحققها العيني داخل الفضاء الإنساني المشترك، كثراء أو غنى روحي، بما هي تعبير عن إنسانية الإنسان مقابل وحشية الوجود. ومن أجل إضفاء المعنى على وجودنا، أي من أجل استعادة قيمتنا الإنسانية التي تهددها النزعة الكلية التي تصير الحوار الإنساني مستحيلا. كما تصير الإنسان ذاته مجرد وسيلة من أجل غايات لا إنسانية.

ليست إذن الغاية من الميتافزيقا المستعادة البحث عن العلة الأولى للوجود كما هو الشأن في الميتافيزيقا التقليدية الأونطولوجية. فقد غدا ذلك مستحيلا منذ كانط، ولكن مجال الميتافزيقا غدا هو الإنسان ذاته، بما هو ما وراء الوجود، ولا يعني الماوراء، مفارقة العالم، بل هو المشاركة في عالم إنساني مغاير لعنف الوجود وحياديته ووحشيته. غاية الميتافزيقا المستعادة تتمثل في مواجهة الاغتراب داخل الوجود بألفة الضيافة في مسكن العالم الإنساني. فالعالم تأسيس ميتافزيقي من خلال هذا المنظور، ومن ثمة يكون الإنسان ذاته أساس العالم " علة تأسيسية". وهذا هو البعد الميتافزيقي لهذا المفهوم الذي ما نزال نشتغل عليه، باعتباره محورا من محاور تفلسفنا.

حينما نقول بأننا نعيش ميتافزيقيا على الأرض، لا يعني ذلك سوى أننا نمنح بما أننا "علل تأسيسية" هذه الأرض التي تحضننا قيمة إنسانية تحمينا من عنفوان تسلطنا وعنفنا ضد بعضنا البعض. كما تحمي الأرض ذاتها من سلطة تكنولوجيا تكتسح الأرض وتحولها إلى أشلاء فاقدة الخصوبة والعطاء. أليست الميتافزيقا هي "نَهج" لحمايتنا معا (الإنسان والأرض)؟. أليست منقدا لنا حيث الخطر الداهم على مسافة قريبة منا؟.

---

[17] – Ibid : P 337

[18] – Ibid : P 334

[19] – Ibid : P 338

السر والمتعة
سؤال مشترك بين الطب والفلسفة

ذ. عبد الصمد الكباص
مراكش – المغرب

مشكلنا الأكبر هو ما لا نعرف. ما ينتصب أمامنا كمجهول لا نملك لغة لمخاطبته ولا شفرة لفك طلاسيمه ولا معنى للإمساك بمضامينه. إنه ما يرتسم كسديم للامعرفة في تاريخ البشر، الذي لا يصوغ فقط مضامين الحيرة والقلق التي تحرك الحالات القصوى لهذا التاريخ، ولكنه أيضا يمنح لخوف البشر شكلا ونظاما وقانونا يحاصر وجوده.

مالا نعرفه يتحرك في صلب ما نعرف. يخترقه ويحاصره. إنه يعبر التاريخ ويُوَلِّد عوالم تتراكب فوق العالم المعيش وتحته، بل وتُعْتَمَدُ لنفيه وفصله عن القيمة التي تحايثه. يمكن أن نسمي ذلك بتجربة اللامعرفة (Non-Savoir). وهي تجربة يشتغل فيها كل ذلك اللبس والغموض والعتمة التي تمنح للخوف قوة ترسي نفسها وتهيكلها في شكل أساليب من المقاومة، مقاومة المجهول الذي يتربص بالناس في مختلف مستويات حياتهم ويستوي على ضفاف تاريخها. تلك الضفاف البرانية التي يُطرح فيها سؤال البداية والنهاية التي تفلت من تصورهم. ويُدْرك من خلالها وجودهم كحدث لاحق لحدث أعظم يتجاوز قدرتهم على الإدراك. ويترجم كل محاولة لاستيعابه إلى خبرة للعجز، قابلة لأن تتحول إلى نظام بحدوده وتمثلاته وحتى مبادئه.

لعدم الإمساك بالبداية التي تسبق كل بداية، نكهة يُتم تأسيسي للوجود الإنساني يجعله مشرعا على صحراء بلا بوصلة، عارياً يتحمل نفسه بنفسه بلا مُوَجِّه. وهو اليتم نفسه الذي يستيقظ دوما في الفراغ الذي يسبق التصور ويشكل خلفيته.

تتخذ اللامعرفة هنا خبرة الحرمان من تملك الأصل ومعاناة إفلات البداية. ليبدو الإنسان كائنا محروما من الإمساك بزمام بدايته، محكوما في وجوده بقَبْل غائب يبدو الحاضر بدونه غير مشبع ومجرد من القيمة. فما هو عظيم ليس معاصرا لوجوده بل انقضى قبل أن يحدث الوجود البشري الذي يَؤُول إلى لاحق دائم لمقدمة متوارية ولخلفية غامضة متعذرة على الإدراك. ليبدو الإنسان دائما ككائن محكوم بثغرة يفتحها فيه هذا المجهول، وهذه اللامعرفة التي تطرح على المستوى الأنطولوجي كسؤال للعلة وعلى المستوى المعرفي كسؤال للأساس وعلى المستوى الزمني كسؤال للماضي. ما هو هذا الأساس الغامض الذي يتيح كل ما يبدو واضحا في معرفتنا؟ ما هي العلة الخفية التي تفلت منا وتؤسس في نفس الوقت سلسلة العللِ المتحصلة في إدراكنا؟ وما هو الماضي المتواري الذي تَفَتَّحَ وتَمَّ قبل تَفَتُّقِ الوعي البشري ويقظته الأولى والذي جعل كل هذا الحاضر الممتد الذي عاشته البشرية كتاريخ ممكنا؟

هذه الأسئلة تترجم وضعية الإنسان ككائن لن يحصِّل وجوده أبدا كبداهة وكيقين طالما هناك ثغرة اللامعرفة التي تنخره، والتي لن تلتئم ولن تُمْلأَ إلا من خلال خارج قصي، فما ينقص لن يأتي إلا من خارج في موقع براني عن التاريخ البشري بل وحتى الوجود الإنساني.

تصاغ المقاومة المطروحة في وجه اللامعرفة ليس في شكل بحث مضن عن المعرفة ينير ظلام المجهول ويفك لغز الغامض، بل بتحويل المجهول إلى مكان أعلى للسر، مكان يقع في اللامكان طالما أنه غير قابل للتحييز (Spacialiser). إنه هناك لا تطاله أبصارنا ولا تحوز عليه حواسنا. حيث تصبح استحالته الخاصة عجزا لنا. وحيث يصير هذا العجز ذاته دليلا مصغرا على عظمة المجهول وقوته.

لكن الانعطاف الكبير الذي يقلب هذه العملية برمتها هو خلق من هذا المكان الأعلى للسر الذي ليس هو في أصله سوى مفعول للامعرفة ونسيج للمجهول، قوة تدخر أسرار الوجود وتختزن الحقيقة وتخفيها. إنها قوة تتملك ما هو مفترض إن الإنسان محروم منه، أي

تمسك بنسخ النقص البشري وما هو لازم لملء الثغرة التي تنخر كيانه. وهنا ينقلب كل شيء حيث يصير العجز مطلق العظمة، والنقص منتهى الكمال.

لنتأمل هذا المسار مرة أخرى. فاللامعرفة التي كانت تستوي في موقع محايث للمعرفة البشرية أي في صلب الكائن الإنساني اتخذت وضعا آخر. فالمجهول لم يعد متعلقا بمجهود تاريخي سيتحول في إطاره إلى معرفة بموجب قدرة بشرية محضة وفي حدودها. بل وُضع أولا خارج الإنسان واتخذ موقعا برانيا إزاءه وإزاء تاريخه. ولم يعد يكتسي طابع عجز تأسيسي لكينونة الإنسان بل صار دليلا على عظمة السر ليتحول فيما بعد إلى قوة تدخر السر وتحتكره لحسابها وتدبر انطلاقا منه الوجود بكامله.

لكن، ما كان ينقص ستتممه التسمية، ففيها يستجمعُ هذا المسار شتاته ويعثر على وحدته ويشكل من اللاشيء كيانا مقدسا. فاللامعرفة أي تلك التجربة التي كانت تتأسس من استحالة الاسم وغياب ما يدل على ما يكوّن لغزا، أضحت بدورها رحما للاسم الأعلى، الاسم الأكثر قداسة.

سأعود هنا في كلمات قليلة إلى إشكالية اللامعرفة والاسم. فالمعرفة هي تملك للاسم وتمكن من العلاقة التي تربط بينه وبين ما يسميه أي المسمى. وعلى الأقل العلاقة الإحالية. فالكائنات تولد من خلال الاسم. بصيغة أكثر دقة. الاسم هو الذي يخلق مسماه ويصنع وحدته ويقاوم فيه مفعول الزمن. تَفْنَى المسميات وتبقى أسماؤها. لن يكون أبدا لأي كائن ماض إذا لم يكن له اسم. ربما علينا أن نواجه فكرة جيل دولوز التي صاغها بمعية فيليكس غتاري في كتابهما "ما الفلسفة؟" والتي تقول أن المفهوم اقتطاع من السديم. فالاسم هو الاقتطاع الفعلي الذي ينتزع من الكاووس ليس فقط شتات التمثلات وإنما كذلك الإمكانات الموضوعية لوجود الأشياء. إنه يخلق الحدود التي تجعل وحدة الكائنات مُتصورة في إطارها ومن ثمة فاللامعرفة لن تكون في أساسها سوى استحالة الاسم.

لنعد الآن إلى موضوع حديثنا. فاللامعرفة تقلب وضعها. وتنتقل من استحالة الاسم إلى رحم للاسم الأكثر قداسة. ويوازي ذلك انتقال آخر لا يقل أهمية.

فاللامعرفة تنتقل من وضعها هذا، إلى معرفة عليا، فوق إنسانية، لا متناهية ومطلقة. وإن كان الإنسان لا يعرف بالضبط مضمونها، فليس لأنها في الأصل بلا مضمون، وإنما لأنها تفوق قدرته. فعظمتها اللامتناهية تجعله عاجزا عن إدراكها.

ملخص هذا المسار إذن هو تحويل اللامعرفة إلى معرفة مطلقة، أي نقل النقص المطلق إلى مستوى الاكتمال المطلق، وتحويل المجهول إلى مكان أعلى للسر وجعله قوة تدخره وتحتكره. أما الكلمة التي تسمي كل ذلك فهي "الله". إنه الاسم الذي استحق شرف القداسة الكبرى. لأنه يدل على ذلك السر المنبثق من اللامعرفة التي تسكننا. إنه أكثر من ذلك يسمي عظمة ما نجهل لا لسبب إلا لأننا نجهله. إنه عنوان القداسة التي تكتشف في اللاشيء، في الأثر المباشر للفراغ الذي ينفذ من اللامعرفة التي تخيفنا والغموض الذي يحيرنا. أي في ذلك الذي لا يُرى ولا يُلمس ولا يُسمع ومن ثمة فهو عظيم لأن حواسنا لا تحوز عليه. إنه مقدس لأنه لا يُعرف.

يدل اسم الله على فزع بشري من اللاشيء الذي لا يطاق، من الفراغ الذي تحيل عليه اللامعرفة ومن الغموض الذي ينتفض من المجهول. إنه يسمي خوفا بشريا طُرِدَ خارج الإنسان. ووضع في مكان هو أشسع من كل مكان لأنه أصلا لا مكان، وهو أبدي لأنه انعدام. وهو عظمة مطلقة مستمدة من العجز الإنساني.

بني الكيان التاريخي لفكرة الله من وحدة السر واللامعرفة. إنه ادخار للسر الذي يفور من تلك اللامعرفة التي تنخر الواقعة الإنسانية. فبدون سر يبدو الله مستحيلا. قد لا يكون ذلك قابلا للفهم طالما أننا لم نستحضر أن السر في أصله مركب من المعرفة واللامعرفة، من التملك والحرمان، من الحيازة والفقدان. إذ ليس هناك من سر بدون ذلك الارتباط الحميم بين طرفين أحدهما يتملك معرفة ما هو محجوب على الثاني، ويحوز على ما هو مفقود في الجهة الأخرى... ذلك يعني أن الله كادخار للسر هو الوجه الثاني للحرمان البشري. إنه رابطة بين الإنسان وما لا يحوز عليه. السؤال الذي يطرح هنا هو: لماذا افترض الإنسان أن اللامعرفة التي تنخره تجسيد لمعرفة يتملكها الآخر. أي أنها سر يدخره؟ ولماذا افترض

أن الأهم هو ما لا تحوز عليه حواسه وما يبدو أنه فاقد له أو محروم منه كمعرفة؟

هذا السؤال يَطْرَحُ في عمقه سؤالا آخر متعلق بالعالم الموازي للعالم الذي فيه يصرف الإنسان وجوده. أي في الإحساس بعدم اقتناعه بمحدوديته وتناهيه وخلقه لعالم آخر يترجم إحساسا بعدم اكتفائه بما هو قائم، وتحويل عدم إشباعه من الحاضر إلى سر تدخره قوة عليا تحجبه عنه.

يأخذ الإلحاد - انطلاقا مما سبق- صيغة كشف السر وإزالة ما يحجبه. فنقض الله هو فضح السر الذي افترض أنه يدخره منذ الأبد وإلى الأبد. أي ما يجعل منه قوة عليا... وبالطبع فالعلم في تطوره لن يكون سوى حركة إلحادية مهما تكاثفت مظاهره الإيمانية. فمحنة جاليلو جاليلي وبرونو وغيرهما لم تكن متاحة تاريخيا إلا من حيث أنهما تجسيد لفضح السر. وذلك لن يكون له أي مضمون آخر سوى إفراغ الله من حمولته المقدسة المستمدة من اللامعرفة.

سنقدم مثلا أكثر جلاء على ذلك في التصور الإسلامي. فالقرآن وهو النص الأكثر قداسة لدى المسلمين يشير صراحة إلى مبدأ ادخار السر حيث تقول إحدى عباراته "يعلم ما في الأرحام"*. الإحالة طبعا هنا على الله الذي يعين في نفس الوقت استحالة بشرية متمثلة في انتفاء إمكانية حصول الإنسان على معرفة مماثلة. فالله وحده يتملك سر الأرحام ويحجبه عن البشر. الألوهية هي هذه العلاقة عينها بين اللامعرفة والمعرفة التي يرسيها السر. إنها الارتباط الحميم بين ما هو مخول للإنسان معرفته وما لا يعرفه. امتلاك هذا السر معجزة إلاهية لأنه يدل على عجز بشري لبلوغه. ففي أحضان السر تشكلت مملكة الله. فحمولة القداسة من الهيبة والتعالي مستمدة من اللامعرفة وما تنطوي عليه من احتجاب يجعل أن ما هو مفقود هنا متملك هناك. وانطلاقا مما لا نعرف يتصرف الله فينا. وبقاؤه ودوامه رهين بدوام السر. إن ذلك يعني أن موت الله هذه الفرضية النتشوية لن تعني سوى انتقاد السر. والتوغل الإنساني في العالم مقابل الانسحاب الإلهي منه لا يعني كذلك سوى الاسترسال في فضح السر وكشفه.

تتوغل ألوهية الله إذن بقدر ما يدخر هذا السر. لكن شيئا ما انقلب في التاريخ. فالسر الإلهي غدا فضيحة بشرية بفعل التقنية. والأرحام التي كان الله وحده يعلم ما فيها فضحت سرها للإنسان. تمثل التقنية هنا الفعل الممزق للحجاب الذي تتشكل فيه الألوهية والذي يحول بين معرفة البشر والسر العظيم المنبثق من لا معرفته. وتطور العلم البشري ليس فقط تعميقا لمجهود انطلق مع الأخطاء المؤسسة والأوهام المبدعة، لكنه أيضا- وهنا تكمن تجلياته الأكثر خطورة- مسلسل طويل للفضيحة التي تدفع الألوهية نحو مآلها، أي لبروز السر وانكشافه وتملكه من قبل الإنسان عوض الله. وهي المهمة التي قامت بها تتويجات فاصلة في هذا المسار كاكتشاف أن الأرض ليست مركز الكون وأنها ليست سطحا مستويا، وأن البرودة لا تتناقض مع الحرارة وإنما هي درجة من درجاتها. أو ما تقوم به التقنيات الطبية كالفحص بالصدى الذي يكشف جنس الجنين وهو في رحم أمه ليغدو معه العلم الإلهي المحتكر للسر الموسوم بالقداسة المطلقة مجرد تقانة إنسانية. أو كما تفعل الحمية عندما تحدد قبليا جنس الجنين باختيار الوالدين. ليصبح ما كان قدرا، أي ما كان من مقدرات الغيب التي لا تطالها إرادة البشر، داخلا في حدود التصرف البشري واختياره. ربما علينا كذلك أن نستحضر الاستنساخ (clonage) الذي فرض تجربة أخرى لفضح السر وصلت إلى حد الفزع والمنع. إنه سر أنه لا سر خارج البشر. وأن إمكانية الخلق الأولى ليست محتكرة في موقع مفارق لهم، وإنما هي متضمنة في تفاصيل دقيقة من وجودهم الأكثر مادية، في بنائهم الطبيعي وفي المكونات الصغيرة والمجهرية لتركيبهم الجسمي. بلغة اقتصادية ستكون حصيلة هذا التطور سلسلة من التفويتات التي تطال الكيان الإلهي والتي تسحب من الله جزءا من السر الذي كان يحتكره لتمده للإنسان ليتصرف فيه ويدخله في صلب تناهيه.

---

*-" إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام ... إن الله عليم خبير" سورة لقمان الآية 34"

لفكرة الله إذن تاريخ هو تاريخ السر، وهو تاريخ في نفس الوقت لهذا التأرجح لنفس الشيء بين مستوى لا معرفة إنسانية صميمية ومستوى معرفة مطلقة لا نعرفها طالما أننا بشر، لأنها بالضبط سر إلهي، والله هو كذلك (أي أنه إله) لأنه يحتكر هذا السر ويواصل ألوهيته طالما له القدرة على احتكاره. وهذا بالطبع يقودنا إلى تقدير قيمة العلم بموازاة مع قيمة الدين. فبقدر ما كان الدين نظاما للسر فالعلم نظام الفضيحة. أي نظام لكشف السر وعرضه في واضحة النهار. والاسترسال في كشف السر الذي يفضي إلى وضعية أنه " لا سر بعد" يشكل المسار الحداثي الذي يعني بالدرجة الأولى التوغل الإنساني في العالم. ومن ثمة فالعالم الإنساني (ليس بالمدلول الأخلاقي) هو عالم بدون سر كل شيء فيه متملك من قبل المعرفة البشرية ومسيطر عليه من خلال التقنية. وهذا يشير إلى أننا بصدد الاقتراب من بؤرة التوتر التي تشحن وجودنا الحداثي والذي يجعل أن كل تطور للسيطرة التقنية استدعاء محرج لله. استدعاء ينطوي على مضمون المواجهة والهجوم والاجتياح. ذلك ربما – ما يمثل إجابة عن سؤال التوتر الديني الذي ينبثق في صلب زمن السيطرة التقنية أي الزمن الذي يبدو فيه جليا أن هذه السيطرة آخذة في التوسع إلى أقصى الحدود، ويضع الدين في موقع الدفاع الشرس عن النفس ضد التقنية والتطور العلمي. لأنه يدرك جيدا أنهما يبددان جوهره وهو السر، ويعرّضانه إلى الفضيحة.

تعارض الدين والعلم وهو تعارض السر والفضيحة. تعارض الحجب والكشف، الإخفاء والإصرار على الإظهار. إنه يجعل الأزمنة الحديثة محددة بهذا النوع الجديد من العلاقة بالإرادة الإلهية التي كانت تدرك كتوقيف لا يستطيع الإنسان أمامه شيئا، فإذا بها تغدو في زمن التقنية شكلا متجاوزا من الجهل الإنساني المتحرك في قلب التاريخ كقوة قاهرة للسر. ومن خلاله ينكشف معنى آخر للتاريخ كصراع لله مع نفسه في مخلوقاته، أي الصراع نفسه المفتوح بين حجب السر والرغبة في فضحه. فقد غير تطور العلوم كثيرا من العالم الذي فيه وبه ينجز الإنسان نفسه ككائن من أجل المستقبل أي كمشروع لشيء لم ينجز بعد وهو وجوده بالذات. لكن التغير الصميمي الذي لحقه هو علاقته بالسر. أي بخزان الخوف والحيرة والانبهار والقلق الذي يختزنه الجهل الإنساني نفسه. أي مفعول اللامعرفة الذي يحدد فعليا حدود العالم ومعناه. فقد خلق الإنسان من صلب نقصه قداسة ومن صميم جهله مطلقا.

ظل غنى التجربة بالنسبة للإنسان مرتبطا بالإبقاء فيها على قدر من السر الذي لا يُكشف للبشر ومن الالتباس الغامض والاحتجاب والإخفاء. ومن ثمة فالمعرفة كتحول من الحجب إلى الكشف، من السر إلى الفضيحة، تشكل عاملا في إفقار هذه التجربة ذاتها المحددة كإفلات من زمام السيطرة وكنوع من العجز المكرّس لقصور تأسيسي للعقل. ستظل التجربة أكثر غنى طالما أنها تنطوي على عمق مبهم وعلى نصيب من التشوش، على أساس من الغموض وعلى نواة من اللامعرفة. فالعظمة المقدسة ليست في صميمها سوى الجهل المربك والمخيف الذي يحمل اسما فيصبح قوة عليا.

يمكننا هنا أن نفهم بالضبط لماذا اعتبر التوغل التقني والمعرفي للعالم افقارًا له. لأنه يحرم البشر من قدسية السر. فقد كان دائما الخفي هو الأهم، هو الأكثر قيمة والأعظم. ومن ثمة فالسطوح الظاهرة التي توجد في المتناول لن تكون مُشْبِعَةَ. كما هو الشأن بالنسبة للحاضر الذي يمنحه الجسد. الفلسفة بدورها لم تتمكن من الإفلات من هذا النزوع التقديسي للخفي والمتواري ولكل ما يفلت من سيطرة الحواس. فقد ظل البحث عن الأساس الخفي والعمق الثاوي خلف الظواهر والمعنى الباطن الموغل في اختفائه وبدرجة أولى الأصل المتواري الذي يفلت بدوره من قبضة الزمن، المهمة الأسمى للمجهود العقلي للفلسفة. أكثر من ذلك ظلت قيمة الازدراء والتبخيس متلبسة بالسطحية التي لا تحيل إلا إلى ما هو في متناول الحواس أي ما يخضع لقبضتها، لأن الأهم والأكثر قيمة هو ما يخفى عنا أي يوجد في العمق... العمق هنا هو تسمية أخرى لعجز الحواس، إنه الإدانة الميتافيزيقية للحواس، أي للإمكانية الأكثر إنسانية للوجود. أما مقاومة هذه النظرة التبخيسية

للسطوح باسم مثالية العمق ونقائه فقد تجمعت فلسفيا تحت اسم نيتشه.

يميل الناس إلى تقديس حتى أخطاء أمواتهم. يحدث ذلك بعد أن يموتوا أي يتحولوا إلى ماضي يفلت من الخبرة المعاشة للحاضر. تقديسهم هذا يعود إلى كونهم يواجهون في موت هؤلاء اللامبرر واللامفسر الذي يحمله حدث الموت. واللامفسر بالنسبة إليهم ينطوي على اللغز الدفين الذي يحسم حياتهم نفسها. وهو لغز لأنه سر وهو سر لأنه يحرِّك جهلهم أي اللامعرفة التي تسكنهم. ففي الموت يواجهون القدر. بالطبع ليس الموت كقدر لا إفلات منه، وإنما قدر جهلهم الخاص الذي يتحوَّل إلى سر مقدس، سر الحياة قبل الموت، سر ما كان قبل كل بداية. أي ما لم يكن أصلا سوى انعدام جذري... والمحصل من هذا هو أن القداسة هي المشروع المستقبلي للجهل البشري...

التآكل التاريخي لله هو تآكل تجربة السر. أي النفوذ الميتافيزيقي للتقنية. لم يعد هذا النفوذ يسري على العالم الطبيعي المحدد بالنسبة للإنسان كخارجية «Extériorité» ومن ثمة كموضوعية "Objectivité" فقط، بل استقر في صميم الكيان الحميم للوجود الإنساني، أي جسمه. فقد قاد تطور التشريح والفزيولوجيا والطب بمختلف فروعه وتخصصاته الوطن الأخير للإنسان وجغرافيته الوحيدة ومسكنه الأصلي أي جسمه إلى مجرد ترتيب تقني للأعضاء، وإلى اشتغال كيميائي يشكل سياقا لتكامل الوظائف الحيوية. ذالك ما جعل الجسم ينتفي كوطن أخير للسر، كمأوى أبدي للغز المستعصي على الحل مبعث الحيرة الدائم ومصدر الخضوع والامتثال الأعظم للقداسة المطلقة. لا سر فيه وكل ما يخفى منه، المتمنع في وضعه الحالي عن السيطرة العلمية لا يشكل سرا يشتغل كعلامة على عظمة قصوى، وإنما مآله الانكشاف ومنح نفسه بمنطق الاستحواذ العلمي. وقاد الكشف عن الخارطة الجينية إلى فضح كون التاريخ الوراثي للبشر قابل للبرمجة، أي للتحكم التقني في مختلف الاتجاهات. كما أن الأحاسيس العظيمة والمشاعر التي لطالما عُرِفَ بها تعالي الإنسان لم تعد في أساسها سوى مسألة إفرازات هرمونية، كميات تزيد أو تنقص فتقلب الكيان الوجداني للإنسان بكامله. فالكيمياء في كيانها الخام وتحولاتها الخالية من أي معنى هي ما يصنع المعاني العظيمة. وما ينطوي عليه كل ذلك هو كون هذا السر إن وجد فهو مادي قابل للتصرف التقني.

الجسد هو المكان الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يبدع فيه وجوده ويبني فرديته. ففيه يكون له اسم وعنوان هو الحرية. والإنسانية تبدأ عند انفصال نظام الرغبة عن نظام الحاجة. فالرغبة هي التي تمنح للإنسانية مستقبلا. لأن المستقبل ليس من نسيج الزمان وإنما يشتغل كحركة انفصال تتيحها الرغبة.

تفتح الرغبة بذلك في صميم الكيان الإنساني انقساما ما بين نظامين اثنين هما نظام الحاجة الذي نسميه بالجسم ونظام الرغبة الذي نسميه بالجسد. استحوذت التقنية على النظام الأول. فالحاجة أضحت قابلة للحساب، قابلة حتى للتسويق. والبناء العضوي للجسم الإنساني أضحى بدوره قابلا للتركيب وإعادة التركيب. لم تعد الحاجة مكان الالتباس الذي يصعب تطويقه لأنه ينطوي على سر تواشج جوانية الكيان الطبيعي للإنسان بالعالم. بل أصبح بالإمكان الإمساك بها وتوجيهها ليس بإملاء من إرادة إلهية وإنما بتحكم مادي في منطقها. بل وأكثر من ذلك لم تعد الحاجة دافع الإنسان لتغيير العالم عبر العمل. بل أضحت هي مجال تغيير الإنسان ذاته عبر التحكم في حاجاته.

فالارتباط المحكوم بضرورة لا سبيل لتفاديها بين الكيان العضوي للإنسان والعالم الخارجي أضحى بدوره حسابا دقيقا، وبرمجة محسومة النتائج. لأن الحاجة اكتشفت ليس فقط كنقص تلقائي يستدعي الإشباع فقط في حساب احتمالات الحاجة البشرية مستقبلا وإنما بتوجهها وبرمجتها، تصريفا واضحا للاستحواذ المادي على سر الحاجة.

إن تجربة الإنسانية المعاصرة هي تجربة كائن منزوع السر، محكوم بفداحة الفضيحة. فضيحة أنه لا سر بعد، لا عمق ولا أساس. إنها تجربة السطوح الناتئة واستحالة المعاني الخفية والدلالات المتوارية التي تغني سر العالم. يحمل ذلك أيضا قدرا خاصا بالفلسفة التي لم يعد بإمكانها أن تتحدث إلا من

داخل الطب إن هي أرادت أن تبقى إمكانا حقيقيا للحياة. لأن تجربة الإنسانية اليوم هي تجربة جسد.

إن عبارة "لا سر بعد" تعادل في مضمونها أنه "لا إله بعد" فالإنسان لم يعد يتوجه إلى الخفي والمتواري كمبعث للأمل والخوف والانتظار. بل صار جسده المكان الوحيد لكل ذلك. إنه مكمن القوة المحدثة للحياة ومجال تصريفها وإنهائها. فقد حَوَّل الطب الجسد إلى مجال مفتوح لإعادة ابتكار الذات، وتشكيل هوية جديدة. لأن الطب ابتكر جسدا جديدا، بعيد عن أن يكون قدرا يمنحه سِرٌّ خفي لا يمكن التصرف فيه. إن الذاتية المطلقة بالنسبة للإنسان هي الموضوعية المطلقة عينها، أي جسده مجال الخبرة الحميمة التي تخصه وتحسم رؤيته وإدراكه، وكذلك مكان تصرف الغير فيه ممثلا في الطبيب ومن خلاله ركام التقنية والمعرفة الطبية. فالغير المفارق المالك لسر علاقة الإنسان بجسده، والمختزن لهذا السر حتى قبل أن يوجد الجسد نفسه، اندحر ليخلي مكانه لمعرفة تدخر الجسد كإمكان دائم ومتجدد لنشاطها. فتجعل منه بَوْحا مسترسلا بقدراته وطاقاته.

إن الإنسان القديم، أي ذلك الكائن الذي كان يدرك جوهر كيانه الوجودي كروح تحيط تجربته في العالم ومآله بقدر سر غامض، قد انسحب ليتحدد الشكل النهائي الذي انتهى إليه الإنسان الجديد الذي يدرك كيانه الوجودي ولُحمة تجربته كجسد، المتشكل ليس كمكان خفي محفوف بالأسرار معبأ بالألغاز التي تجعل منه كائنا منذورا لغموضه الأصلي، بقدر ما هو مساحة مفتوحة تجعل الذات تتعرف على إمكانياتها وفرص تطويرها. ربما أن أعمق ما يستفاد من "الكلمات والأشياء" لميشيل فوكو هو أن كيان الإنسان مُحَدَّد بالمعارف التي تصاغ حوله. غير أن ابتكاره كشكل ثقافي للحداثة لا يعود لظهور العلوم الإنسانية، وإنما للطب في تطوراته اللاحقة للعقد الأخير من القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين. فالطب هو الذي ابتكر إنسان الجسد عوض إنسان الروح هو من صاغ تجربة لهذا الكائن محددة بكاملها كتجربة للجسد.

فقد صار بإمكان الإنسان أن يمتلك سلطة موضوعية على نفسه.[1] أستعمل هنا صياغة لفوكو ضَمَّنها في أحد فصول" تاريخ الجنون". لكن، لا يتعلق الأمر هنا بالأفق المحدد من سلطة تتمكن من سر الجنون فقط، لأن المرض العقلي والاختلالات النفسية في أغلب مظاهرها صارت مجرد تجليات لاختلالات كيميائية لوظائف عضوية وضعها الطب تحت سيطرة تصرفه التقني، بل لأن الجسد أصبح مكانا لا سر فيه، مكانا للمعرفة والتدخل والتقني للترميم وإعادة التوظيف (أفكر هنا في نقل وزرع الأعضاء)، مع العلم أن كل ذلك ليس إلا مقدمات لتحولات أهم وانقلابات أعمق ليس في التحكم التقني في الوجود، بل في خلقه وابتكاره. لذلك لا غرابة أن يبدو سؤال الروح سؤالا بلا مضمون. فإذا كانت الروح هي الاسم الرسمي للسر المبثوث في الجسد وبؤرة ربطه بالغيب، فإنها اليوم جردت من مفعولها المُلغز هذا وصارت اسما لشيء مادي لا سر فيه. وعوض أن تكون القناة التي تحافظ على ربط الإنسان باليد الخفية التي صاغت إمكانية وجوده قبل حتى أن يبدأ ويكون، أضحت عضوا من أعضاء الجسد الذي يُلصق الإنسان بالحاضر، ويحدد سؤاله المركزي كسؤال للهنا وليس للهناك، كسؤال للتجربة وليس للما بعد. إن الناس اليوم حتى وهم ينغلقون في نسقهم العقائدي المقدس للروح وللقدر يتصرفون في حال المرض أو أي اختلال عضوي في أجسامهم على أساس أن الجسد هو حقيقتهم الوحيدة وأن القدر هو ما يصنعه يد الطبيب ومن خلاله كل المعرفة العلمية والتقنية الطبية بهم. فهم لا يترددون في طلب خدمات الطب كلما واجهوا تجربة الألم أو اختبروا نتائج اختلال وظيفي لأي عضو من أعضاء أجسامهم. إنهم لا يواجهون تلك التجربة كقدر يجب الامتثال له والقبول به وانتظار نتائجه، بل يتصرفون إزاءها كمجال لفعالية بشرية. إن الجسد بأعبائه وتحولاته وتشوهاته لم يعد قدرا إلهيا لا راد له. ذلك ما يثبته الطب وإقبال الناس عليه. فجراحة التقويم والتجميل تثبت أن البشاعة والتشوهات الخلقية لم تعد قدرا.

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنون. ترجمة سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي ط الأولى 2006. ص 468.

وإنما موضوعا لتصرف بشري. كل ذلك يُفضي إلى نتيجة أساسية تتمثل في كون حتى أولئك الذين استماتوا في الدفاع عن الجسد كملجأ أخير للسر، يواجهون اليوم تحوُّله إلى مكان أسمى لبناء الذات والمشروع الإنساني بكامله. فالمثالي المنشود لا يوجد إلا فيما يختزنه جسدنا من قدرة ورغبة وانطلاق. يشير ذلك إلى تحوُّل جوهري في تاريخ السر. إنه أضحى آيلا للكشف، للإمساك والتصرف.

يبدو أن السر هو كلفة الإيمان، أي الجهد المبذول لإقناع الذات أن كل ما يواجهها يخفي سرا هو صلب ما هو جوهري في تجربة الوجود. ذلك ما أسست له نظرية الإشارة. وذلك بالضبط ما يدل عليه انشغال تيولوجي يسمى بالمعجزة، التي تدل على إثبات العجز البشري.

إن السر في هذا المستوى هو النتيجة المباشرة لعملية الإخفاء. إنه يُعَيِّن عماء تأسيسيا للإنسان يلازمه في تيهه. فمهما اشتدت حدة حواسه فإنه يظل محروما من الجوهري في العالم الذي فيه يوجد. لأن إرادة عليا حجبت عنه ذلك وأرادت له أن يتيه عنه لتظل الحياة في عمقها تجربة حرمان لا يملأه أي إشباع، وفقدان لا يرممه أي امتلاك. فرغم ما يشير إليه السر من غنى، فهو يمثل صيغة تراجيدية لتجربة الوجود التي تؤول إلى رغبة أبدية في شيء لا تستطيع تملكه، إلى تعقب أثر حضور هي على يقين أنه هو الأساسي والجوهري لكنها لن تتمكن من استحضاره. إنها تجربة ضياع أبدي.

من هذه الزاوية فالمجهود المسترسل لكشف السر، ولتجاوز حالة العماء الأبدي هو ما يحمل اسم التاريخ. حيث استمراره يعني أن المعرفة لا تدرك الجوهري، إنها جزء من حالة العماء. لذلك فاللغة تبدو عاجزة عن حمل المعنى، لكنها تُعَيِّنُ طابعه الملغز... لا تنطوي اللغة على المعنى وإنما على لغزه، أثره المُحَيِّر الذي يجعل الكلام توسيعا لاستعارة أولى. لتصبح اللغة في كيانها الخام هي وقوع الإنسان تحت قدر الاستعارة الذي لا يمكن الإفلات منه. وتجعل من بين الاستعارات المبتكرة تلك التي اسمها الحقيقة، والتي انطلاقا منها تُناهض استعارات أخرى.

يدور السر المشكل في أصله من جهل تحول إلى قداسة، حول السعي إلى تأكيد عجز أبدي في التجربة الوجودية للإنسان المعيَّنة كرغبة دائمة في ما لا تستطيعه: الرغبة في معنى لا تتيحه اللغة، وفي غاية لا يخولها التاريخ، وفي حقيقة لا تستطيعها المعرفة. لذلك كانت الحقيقة والمعنى والغاية تجليات لكيان واحد، يفكر فيه تحت اسم مجهول. إنها في العمق تجليات للاشيء الذي يُكون صلب هذه التجربة.

إن السر المبني هكذا، يحمل في عمقه مناهضة عملية للحواس تشتغل بشكل مباشر. إن وجهه الثاني هو الفشل الأبدي للحواس. لذلك فالسر في الحقيقة يعمل كمجهود دائم لإثبات العجز في البشر، ولتأييد القصور، ولتحقير كل ما يمكن الإنسان من سيطرة مادية على عالمه. فكل ما تصل إليه حواسنا هو من دون قيمة تُذكر، وبالمقابل فما تعجز عن الوصول إليه، أي علامة فشلها الدائم، هو معقل القيمة، هو الأهم والأساسي والأكثر جوهرية. هناك دائما ما لا تدركه حواسنا وحتى إن كنا لا نعرفه علينا أن نفترضه، وأن نعمِّده تحت اسم السر.

يحمل تحقير الحواس وتحويل إنجازها إلى عجز دائم وفشل أبدي، تحقيرا للإنسان وللجسد وتبخيسا لقيمته. إنه نوع من الانتقام الذي يعلن باسم السر من الجسد ومتعه وقوته وما يستطيعه أي اقتداره. إنه أيضا نوع من التحطيم المستمر لهذا النصب الذي يبنيه تفوق الإنسان وهو بصدد ابتكار أسطورته الخاصة. إن تاريخا مضادا ينتصب في اتجاه معاكس للتاريخ المحكوم بمبدأ السر، هو تاريخ الاعتراف بقيمة الحواس وتمجيد الجسد، وتثمين الرغبة. إجمالا هو تاريخ الإنسان الذي لا يكون فيه الله هو النقص المطلق للعالم، بل بالعكس هو الذي يكون فيه الإنسان تمام كماله لأنه لا قيمة خارجَةُ تُعَيِّن نقصه. فقد تضافرت القيمة والمعنى والغاية لترسم الشكل العام لنقص كل تجربة إنسانية. فما يتحدد من خلال افتراض معنى وقيمة وغاية (لا نعرف ما هي بالضبط لكننا نحدد كل أفعالنا وصيغ وجودنا بالنسبة إليها) هو النقص المفروض علينا جراء افتراضها. إنه بنوع من التبسيط مجهود لتشييد النقص في صلب تجربة الوجود المستوعبة في الإنسان وجعله مبررا أمامها.

بدون قيمة أو غاية أو معنى تكون التجربة مكتملة لأنه ليس هناك سوى ما هو إياها لتقاس عليه. مثلما تكون الحواس وما تبنيه من عالم تمام ما يمكن الوصول إليه. إن انتصار الإنسان هو انتصار حواسه، وانتصار الجسد والمتعة.

يغذي المعنى النقص ويمنحه حيوية لتثبيت العجز في صلب التجربة التي تؤول إلى حركة ناتجة عن افتقار لما يمنحها كمالها. إنه يُعَيّنُ تلك الحركة التي يمكن أن نمنحها اسم "الموت التيولوجي"، والتي يكون من خلالها الإنسان كائنا حواسُّه غير قادرة على حمل فائض روحه، أي الشيء الذي لا وعاء يستوعبه غير الزمان الذي يضيق به فيسارع إلى التخلص منه، ليُحفظ في الأبدية التي تليق به!! وليصبح الموت هو التتويج الأقصى للرغبة ليس فقط في الكمال وإنما في الأبدية. ولتصبح كذلك الحياة الإنجاز المباشر للنقص غير المرغوب فيه أصلا. يناهض المعنى الحياة ومن ثمة الحواس، ويقوم على ضرورة تجاوزها والتعالي عنها لأنها مجرد حركة لأجزاء ناقصة محرومة من اكتمالها... المعنى يعمل في نفس أفق اشتغال الغاية والقيمة، يجرد الحواس من قوتها، يغذي النقص ويُقنع بأن الأهم والأساسي يقيم خارج مجال سيطرتها ويفلت من حيز تحكمها. إنه تجلي معلن لهيبة السر.

ما يظهر بئيس وفقير وغير ذي معنى، وما يخفى هو الغنى ذاته الذي يفيض بالمعنى. البصر خدعة والبصيرة هي الحقيقة النافذة للأعماق، الحواس شتات السطوح الفجة بلا مضمون وعماء الكثرة بلا نظام ولا دلالة، والماهية المجردة التي تقيم في لا مَكان ولا تدرك إلا بالتجريد الذي هو في طابعه المباشر تجرد وتخلص من الجزئيات المحسوسة لصالح كليات متصورة، هي الأساس والجوهر، التجربة نقص لأنها لن تسمو إلى الغاية، والفكرة المتحررة من كل حضور مادي المقيمة في الفراغ هي الكمال عينه.الإنسان عرض زائل، نقص فادح، والإله حفظ عظيم في الأبدية. هذه هي المفارقة التي يعمل السر على بنائها في صلب الإنسان وتفعيل نتائجها في صميم عملية تحيين وجوده. وهي المفارقة التي تعلن عن نفسها في مستويات متعددة أكثرها فاعلية تلك التي تقسم الإنسان إلى عالمين هما الروح الذي يفلت أمره من السيطرة – ليظل مقرا للسر- والجسد الذي يمثل الشكل المحض للمباشرة التي هي بلا قيمة. ولتتحول الروح – السر إذن – إلى معركة مفتوحة ضد الجسد، ضد الرغبة والسعي للمتعة.

الدفاع إذن عن السر هو الدفاع عن القصور الأبدي للإنسان لذلك كان ميشال أنفراي مستعيدا فويرباخ محقا عندما أعلن أن الاحتفال كما يجب بمصالحة الإنسان لنفسه يبدأ بالانتهاء من العوالم الخلفية (arrières monde)، السماوات والأمكنة المفترضة لإقامة الأفكار والماهيات والإلاهيات.[1] لأن الحقيقي هو ما يتجلى للحواس. يعني ذلك أيضا التخلص نهائيا من أي شطر للإنسان ما بين ما يعود للجسد وما يعود للروح. عالم الحواس وعالم ما فوق الحواس. لأن عالم الإنسان، والعالم الإنساني يُبنى من خلال الحواس. إنه عالم حسي. بل إن منابع السعادة فيه هي الحواس ذاتها. "إذا أردتم أن تجعلوهم سعداء، فاذهبوا إلى منابع كل سعادة وكل المتع، أي الحواس"[2] "وكل الناس خيّرون في المتعة أشرار في الحزن"[3].

تقديس ما فوق الحواس جعل الفلسفة تدفع ثمنا باهظا باشتغالها على أسئلة تكاد لا تهم أحدا، كسؤال الحقيقة الذي ظل فراغا متحركا في قلب تاريخ الفلسفة. إذ ما الجدوى من التساؤل عن شيء غير موجود أصلا وابتكره التفكير الفلسفي كنقص ضروري. فقد واصل العالم مسيرته سواء بالكذب أو الصدق، بالوهم أو الحقيقة، دون اكثرات لأولوية أحدهما على الآخر. إن الوجود لا يستلزم الحقيقة ولا يفترض ضرورتها لكي يكون. واجه الفلاسفة الحقيقة كسؤال وليس كواقعة فحوّلها إلى مطلب. لذلك فوضعهم أشبه برياضي يتساءل عن قيمة "X" دون حتى أن توضع في معادلة. إنه يرغب في خلق هذا المجهول الذي لم يكن له وجود أبدا، لكنه لا يعرف كيف. فيقفز إلى الأمام ويتساءل عنه ويرغم العقل قسريا على تحمله كضرورة. الأسئلة المؤثرة لا تستدعي مجهود لبنائها وإنما تنساب من خلال تلقائية التاريخ وسيولة الوجود، إنها ليست نتيجة لمعركة يخوضها

---

1 - Onfray : l'art de jouir : Grasset. 1991. p.188

2 - Ibid. p : 188

3 - Ibid. p : 189

عقل الفيلسوف، وإنما تلتقط من تلقائية وجودنا. ولم يكن وقوع الفلسفة في هذا المطب سوى نتيجة لتقديسها لما فوق الحواس وابتكار السر لمواجهتها. لذلك عكف الفلاسفة على الحقيقة كشيء تم تملكه في أصل تمَّ إتلافه وتظهر مهمة استعادته كواجب أقصى لهم. فحوَّلوا المجهول الذي يغطي عدما إلى حاجة، هي الحاجة إلى المثالية المبهمة.

ولهذا فإن سؤال المتعة هو أكثر وجاهة بل ونجاعة أيضا، من سؤال الحقيقة. لأن صلب وجودنا هو الذي يطرحه. إنها أجسادنا ورغباتنا التي تتحدث من خلاله. المتعة ليست سؤالا يبذل الفلاسفة مجهودا لخلقه وبنائه وإقناع الناس بأن هناك ضرورة ما تفرض طرحه، بل هو سؤال العين والأذن واللسان والأنف والرغبة، مطالبة تتم في تلقائية الحواس وأسلوب إشباعها والعالم الجديد بتوفير هذا الإشباع.

وإنه لشيء يدعو لكثير من الاستغراب أن يجد المرء في طرح سؤال الحقيقة في العلم وجاهة ومدعاة لبذل مجهود عقلي، في الوقت الذي تصوغ فيه التطبيقات التقنية للعلم حياة الناس بكاملها. فمن يلجأ للطبيب لا يسأل ما درجة الحقيقة في الخطاب الذي يؤسسه الطب حول الجسم، بل ينتظر مفعولا معينا على الجسد. إن استمراره في الحياة جراء زرع عضو مستقدم من جسم آخر، أو تعطيل الألم الذي ينخره ويجعل حياته لا تطاق، أو تجويد أداء الأعضاء وإضفاء حماس أكبر على بعضها ومنحها قدرة أكبر على الإشباع، كل ذلك لا يتوقف على الحقيقة وإنما على المفعول. فسواء بالصحة أم بالخطأ، بالصدق أو الكذب، بالحقيقة أو بالوهم، يتلقى الناس نفوذ الممارسة الطبية باعتبارها ما يخول لهم العيش بأجسام تتيح حياة محتملة.

في الأشياء المهمة، بل في تلك الأكثر أهمية، يكون الفرق بين الحقيقة والوهم بلا معنى يذكر. ويأخذ هذا الفرق معناه كلما ابتُعِد عن عالم البشر، عن الحواس، وأُغرق في بناء المثاليات. كلما نفينا البشر وأعدمنا الإنسان صار سؤال الحقيقة ممكنا. سؤال الحقيقة ليس سؤالا بشريا. ففي حياة الناس، أي في ممارستهم لِمَا هو مهم في وجودهم يكون الكذب والوهم أقصى درجات تحقق الحقيقة. لأن لا شيء في حياتهم يتوقف عليها. لذلك نجد الناس يبتكرون ويقبلون بحقائق تثبت نقيضها، مبرر وجودها الوحيد أن تسعفهم على الظفر بالعيش المحتمل والحياة الممتعة. إن الحقيقة هي "البلاسيبو" في لغة الصيدلة...

بهجة الحياة متأتية من الحواس. لأنها السبيل الوحيد للتخفيف من الثقل الأخلاقي للوجود. يتم ذلك عبر إشباعها. أية سعادة يمكن أن نلوذ بها من دون إشباع حواسنا؟ وأية متعة يمكن تلمس سبيلها؟ لذلك فإن مناهضة الحواس، أو خلق إحساس بأن لا قيمة لها، أو ازدرائها، هو مناهضة لحق الإنسان في حياة ممتعة، وفي أسلوب في العيش يقوي من إمكانيات الظفر بالسعادة. ليس هناك من بؤس في الوجود يستدعي إحساسا بئيسا بالحياة، بل وإفراطا في ازدرائها، إلا وكان متأتيا من مناهضة الجسد، ومكافحة رغباته ومحاربة ما تطلبه الحواس من إشباع. عندما نرفض ما تتيحه الحواس، ونبني أنظمة مجردة تصرف تَمَنّعنا عنه، نكون قد أغلقنا كل المنافذ التي منها تلج المتعة إلى الحياة فتضحى بئيسة، ولذلك نزهد فيها ويظهر لنا أن الأجمل والأروع هو ما بعد الموت. لأننا بكل بساطة أَسَّسْنَا لما يجعل الحياة غير محتملة، مفرغة مما يجعلها جديرة بأن تعاش، وليس لذلك سوى معنى واحد هو أن أي منظور يبني منظومة تزدري الحواس وتبخس قيمتها، هو منظور يصرف حقدا على الحياة وانتصارا للموت. لا يستطيع إشباع الحواس سوى الفرح والبهجة. والوجود المبهج هو وجود تحمله حواس مُشْبَعة.

الكمال هو أن أرغب فيما أنا إياه. لأن ذلك يؤسس فرحا باللحظة. فوحدها اللحظة التي أوجد فيها بإمكانها أن تمنحني كمالي. إن إلقاء مشروع كمالي الخاص في المستقبل معناه تحويله إلى عدم، إلى شكل فارغ من التطلع نحو اللاشيء. أي تحويل الكمال إلى استحالة هي من استحقاق ما لا يوجد أصلا. الإنسان كامل في ما هو إياه، في جسده، في رغبته، في متعته ولذته. الكمال ليس هو ما ينقص اللحظة، بل هو ما يفيض عنها جراء إشباع الحواس... يسمح ذلك بممارسة ممتلئة للحاضر الذي يغدو هو الغاية المنشودة التي تتحقق فعليا.

ذلك ما يخلق الذات الخفيفة، التي لا سر فيها ولا في عالمها. إنها ذات لا تجد جوهر وجودها في معنى لا تحمله أية كلمة، وإنما في متعة حواسها ولذة جسدها. إنها محمولة بخفة الانتشاء المتحقق في الحاضر الذي تدركه باعتباره عين كمالها.

للذات الخفيفة حياة خفيفة أيضا، لا يثقلها أمر أخلاقي، ولا تجر معها عبء حقيقة تتحملها كواجب تذود عنه. إنها لا تشك أبدا في تفاهة ما يُسَمَّى حقيقة، وفي سخف الالتزام بها. مثلما لا تشك أبدا في عظمة سعيها الدائم نحو اللذة، معتبرة هذا السعي أساس سموها. إنها تعتبر أن الحياة مجالا ثمينا لاقتناص الأبدية التي لا تُلتقط فيما هو عابر وخاطف وفوري. إنها توجد في الأبدية لأنها تحيا في الحاضر. لذلك فهي تفصل ما بين فكرة الكمال وفكرة اللامتناهي. إنها لا تقتل الوقت (تتركه يمر) لكي تربح الأبدية "تلك الصفقة التي تحدث عنها أونامونو[1]. والتي وجد فيها انتقالا من موقف جمالي إلى موقف اقتصادي وديني (ربح الأبدية). بالنسبة للذات الخفيفة فالأبدية مرهونة بانتزاع المتعة من اللحظة، لذلك فوحده حاضرها يمكن أن يكون أبديتها. لا تتحصل الأبدية إلا من إشباع الحواس. إنها إحساس يفيض من اللذة. إحساس خاطف بأن في اللذة شيء لا قياس زمني له.

توجد الذات الخفيفة من خلال جسدها الذي تقاوم به اللامتناهي. الجسد هو الذي يحقق ذلك الفصل ما بين فكرة الكمال واللامتناهي لأنه يحقق الكمال في نفسه كلحظة، ويصارع اللامتناهي متمسكا بقابليته للزوال، بتلاشيه وعبوره. من دون أن ينفي ذلك أنه منتهى الكمال في ذاته. ما لا يقبل الزوال والتناهي لا يدخل في اقتصاد الجسد وفي منطق الرغبة. إنه لشيء ممجوج وبائس ومنفر أن يكون هناك ما لا ينتهي أبدا. لذلك لا يمكننا أن نعثر على المفاهيم المؤسسة للإنسان، في القيمة والمعنى والغاية، وأنما في الشهوة والمتعة واللذة، هذه هي المفاهيم الثلاث التي تحقق مضمون التجربة الإنسانية التي هي مجهود لتحيين الوجود في اللحظة ومنحه شكلا خاصا فيها.

[1] - Miguel de Unamuno : Le sentiment tragique de la vie. P : 364

كان سبينوزا مصيبا في القضية 7 من أصل الانفعالات وطبيعتها (الجزء الثالث من الإيتيقا) عندما اعتبر الجهد المبذول من قبل شيء ما من أجل الاستمرار في كيانه هو ماهيته الفعلية[2]. هذا الجهد إذا تعلق بالنفس وحدها سمي إرادة وإذا تعلق بالنفس والجسم سمي شهوة (Appetitus)[3] "فالشهوة ليست إذن غير ماهية الإنسان ذاتها، التي ينتج عنها ما يصلح لحفظها. بحيث يتحتم على الإنسان القيام به"[4].

تنطوي الشهوة إذن، على هذا النزوع من أجل الاسترسال في الوجود الذي من خلاله يحقق الإنسان نفسه. وحسب سبينوزا دائما فهذا الجهد ينطوي على زمن غير محدود. بل إن الشيء الرئيسي في النفس التي هي الجسم منظورا إليه من زاوية الفكر، هو النزوع إلى إثبات وجود جسمها. "وهكذا فالفكرة التي تنفي وجود جسمنا إنما هي مناقضة للنفس"[5] وأكثر من ذلك فما يقوي ويزيد من قدرة الجسم على الفعل أو ينقص منها، أو يساعدها، أو يعوقها، يزيد أيضا من قدرة النفس على التفكير، ينقص منها يساعدها أو يعوقها[6].

إن الشهوة المحددة "لماهيتنا الحالية" (Essence actuelle) التي هي في الأصل مجهود للاسترسال في الوجود يتحقق من خلال الجسم في حدوثه الفعلي، هي في عمقها نزوع ومجهود من أجل البهجة والفرح، أي نمط الوجود الذي يكون جديرا بالإنسان بموجب ما تحدده شهوته.. ويترتب عن ذلك -وهذا هو الأهم- أن في أساس الكمال يوجد انفعال الفرح الذي هو حسب سبينوزا "الانفعال الذي تنتقل به النفس إلى كمال أعظم" أما الحزن فهو "الانفعال الذي تنتقل به إلى كمال أقل."[7]

تستدعي الشهوة التي تثبت الجسد لأنها ماهيته وقوته ونزوعه نحو الاسترسال في الوجود، المتعة التي هي المتحصل عليه الذي يجعل الإنسان يحس بأن وجوده جدير به، والتي أيضا من خلالها يتحقق الكمال المتضمن في الفرح. إن وجودا ما يغدو إنسانيا

[2] - سبينوزا: الإتيقا. الترجمة العربية ص 171

[3] - سبينوزا: حاشية القضية 9 من الجزء الثالث ما الإيتيقا ص 172-173.

[4] - نفس المرجع: ص 173.

[5] - نفسه. ص 173

[6] - نفسه. ص 174

[7] - نفسه: 1 ص 174.

بقدر ما ينطوي على مجهود لتحصيل المتعة. ومن دون الشهوة والمتعة يغدو الوجود غير إنساني، وغير جدير بالإنسان. إن أكثر الناس كمالا هم أكثرهم فرحا. والفرح كما قال سبينوزا خير، أما الحزن فهو شر بصورة مباشرة. لأن الفرح انفعال تزداد به قدرة الجسم على الفعل أما الحزن فهو انفعال تضعف به هذه القدرة أو تعاق.[1] البهجة خير على الدوام والكآبة شر على الدوام.

إن من يحرم الناس من الفرح يحرمهم أيضا من كمالهم، من منبع اقتدار الجسد الذي فيه ينفصل الكمال عن اللامتناهي، لأن الكمال لحظة يغدو فيها الحاضر كثيفا بفعل القوة المتضمنة في الانتشاء والإشباع. فالكامل أكثر هو المستمتع أكثر، المشبع في حواسه والمنتشي في جسده. ولا خير إلا فيما يُبهج ويقوى قدرة الجسد على الفعل، ولا شر إلا فيما يجعلنا أكثر كآبة. "وبقدر ما يكون فرحنا أعظم يكون الكمال الذي ننتقل إليه كمالا أعظم."[2]

لا شيء منا يوجد خارج جسدنا. كل إمكاناتنا في الوجود متضمنة في جسدنا، في الرغبة التي تتحرك فيه، والشهوة التي تثبته. ومن يناهض الجسد، أو يبني نظاما قيميا لتحقيره، يناهض المشروع الإنساني بكامله. أي المشروع الذي تنحته الشهوة كمجهود لجعل الوجود ممتعا. فعندما ننحي جانبا الشهوة أولا (ومعها الرغبة طبعا) والمتعة واللذة، ما الذي يتبقى من الإنساني في الإنسان؟ إن الحياة التي تثبت نفسها في هذا الكائن تدفعه نحو إشباع نفسها لتصير أكثر بهجة وفرحا وكمالا. لا يوجد الإنسان من أجل التعاسة، والحزن والكآبة والألم، لا يوجد ليحقق الألم كغاية فيه، ومن خلال ذلك الكآبة والحزن. إن أكثر الناس كآبة، يدركون كآبتهم – مهما طالت – كوضع عارض، وكأمر استثنائي لأن الأصل فيهم هو دافعهم للنشوة والمتعة واللذة، أي ما يجعل الوجود محتملا ومرغوبا في الاسترسال فيه كتجربة.

ما الذي نعنيه هنا بالطابع الإنساني للوجود؟ إنه الشكل الذي يكون فيه المجهود الذي يُبذل للاسترسال في الوجود، فنا للعيش، صيغة جمالية للحياة. يتم ذلك من خلال الشهوة التي تمنح تحفيزا للحواس تحايث فيه المتعة عملية الإشباع. إن الوجود يصير وجودا إنسانيا كاملا (parfait) عندما يتحقق في حواس مشبعة، لأن ذلك يستتبع الإحساس بالحياة كحدث ممتع، الذي يستتبع بدوره الإحساس بالفرح الذي هو كما قلنا مع سبينوزا كمال عظيم.

يتحدث ديوجين اللايرسي في كتاب "حياة ومذهب الرواقيين "عن الروح قائلا: " يقولون (يقصد الرواقيين) أن الروح تتضمن ثمانية أجزاء، هي أعضاء الحواس الخمس، وعضو التصويت (L'organe de la voix) وعضو التفكير الذي هو الفكر نفسه وعضو التناسل"[3] المثير في هذا المنظور للروح هو أنها ليست سرا خفيا، محيرا للعقل ومربكا له. إنها جهاز بأعضاء تشتغل في الجسم، أعضاء تُشكل الحواس الخمس أهمها. إنها جهاز عضوي يخضع لمنطق الجسم. يمحو ذلك تلك الازدواجية التي ظل الكيان المشكل للإنسان مُحَمَّلا بها. أي تركيبه من عالمين مختلفين تماما أحدهما مادي ومتناهي والثاني غير مادي خالد (في بعض المنظومات) غير قابل للضبط العقلي عن طريق المعرفة التجريبية بوضع مبهم، سر يتمنع أمام فضول العلم. وعكس ذلك – في المنظور الذي يعرضه ديوجين – فالروح جزء من الجسم ومركب من أعضاء تشتغل لتحصيل إشباعها، لا سر فيها. يستتبع ذلك أن الروح – التي هي جهاز بأعضاء معلومة- لم تعد علامة الغيب في صلب الإنسان، وإنما تنسيق حيوي للجسم. ليس محط إبهام أو حيرة أو لبس. لكن الأهم فيما يترتب عن ذلك أيضا هو أنه لا روح من دون حواس مشبعة. ينقذ روحه من ينقذ حواسه. وعندما نتحدث عن الروح لا نخرج أبدا ومطلقا من دائرة الجسد.

من خلال ابتكار الروح علقت المنظومات التي قامت بذلك، الإنسان ما بين المتناهي واللامتناهي، وجعلته منخورا بالغيب الذي يجعله يعتقد في نفسه أنه سر خالد، يتحدى الجسد لأنه متناهي، بل ويكون مصدر تحقير له ولكل ما يحقق من خلاله للإنسان سعادته من لذة ومتعة. فتتحمل الروح مهمة إحداث شرخ في كيان الإنسان يجعله مدفوعا لمخاصمة جسده (أي كيانه الراغب) وتتفيه متعه ولذائذه التي

---

[1] - نفسه: ص 304-305

[2] - اسبينوزا: ص 309.

[3]- Diogène L'aierce : vies et doctrines des Stoïciens. P 104

هي أعظم ما في الإنسان. وتحميله بإحساس بائس يجعل الوجود كيانا حزينا لأنه يحدد الجسد كذنب ينبغي الاستغفار عنه. فتتحول الحياة برمتها إلى عبء أملاه القدر وكل ما يغري فيها ويخلق الفرح، منبوذ ومكروه. لتتحمل الحياة ثقلا أخلاقيا يجعل من كل ما يصنع جماليتها شرا يجب التصدي له بنبذه والتخلص منه. فيغدو كل ما يجعل الحياة مطلوبة لذاتها، أي ما يجعلها جديرة بأن تعاش، مستقبحا. لأن المطلوب حسب هذا المنطق هو ما يتلو الحياة، وما يعقب فناء الجسد، أي خبو الرغبة وانطفاء الشهوة.

لا خير أكبر من طلب المتعة والسعي إلى اللذة. إنها الجمالية التي يتيحها جسدنا. لسنا شيئا آخر غير أجسادنا. فلسفتنا سيرة لجسدنا كما قال نيتشه. الفرق بين الوجود والعدم في تجربة الإنسان هو الفرق بين الجسد واللاجسد. ليس هناك حياة إنسانية أبقى خارج الجسد. لأن الحياة هي تجربة الجسد ذاتها، أي تجربة الآن والهنا، تجربة الحاضر. لذلك يصعب الفصل في الإنسان الذي تلتحم فيه الحياة بالحاضر من خلال الجسد، ما بين الحياة وجمالية العيش. فالحياة هنا تغطي مجهودا لتحصيل المتعة وتحقيق اللذة. إنها (أي الحياة) ليست مطلوبة لذاتها، بل مطلوبة من حيث كونها مناسبة لانتزاع المتعة وسياقًا للذة.

أي رغبة في الحياة يولدها الألم الذي لا يحتمل؟ وحدها تجربة المرض بإمكانها تقديم إجابة مشبعة عن هذا السؤال. ففي قساوة المرض المحققة كألم يُعَاش كعجز وكإضعاف لقوة واقتدار الجسد، ومن ثمة فهو حزن، يظهر أن الرغبة التي تحرك الإنسان لا تنصب على الاستمرار في الحياة حتى ولو كانت مؤلمة، وإنما على الحياة الممتعة. وبقدر ما تصبح المتعة مستحيلة أو بعيدة المنال، فإن الحياة تكف عن تكون مطلوبة لذاتها، وإنما تغدو عبئا قاسيا يُؤْمَل التخلص منه. إن اللذة والمتعة هي التي تبرر السعي إلى الحياة. وحتى إذا كان الألم مطلوبا فذلك بمبرر اللذة. ولهذا السبب فهي بالنسبة للإنسان لن تكون سوى فن، أي استيطيقا..

يتشكل موضوع هذه الإستيطيقا من اللحظة لأنها تنصب على بناء إحساس جمالي بها من خلال تحويلها إلى فرصة ثمينة غير قابلة للتعويض لانتزاع المتعة وتحصيل اللذة. إنها استيطيقا تقوم على اختيار فردي يؤسسه مجهود مسترسل قيمته الأساسية هي اللحظة. يجد هذا المجهود تعبيره المباشر في نسق"اليومي" الذي يحقق من خلاله الفرد سعيه لحياة ممتعة. فالأناقة وفن الطبخ الذي يسعى إلى توفير إحساس لذيذ للذوق وليس إشباع نقص الجوع، والمعمار الذي هو صياغة جمالية للمكان، والرياضة، والإيروتيزم، وفنون الفرجة والموسيقى... كلها تترجم ذلك المجهود لصياغة بناء جمالي للحظة، وهو البناء الذي يكون جوهره هو منح الجسد وضعا يكون فيه مستمتعا ومستلذا...

غير أن التلذذ، أي فعل تحصيل اللذة من قبل الجسد، يكشف باعتباره تجربة، أن اللذة ليست تعيينا سلبيا يقوم على تحديدها كإحساس مترتب عن الخلو من الألم أو التخلص منه. وإنما تحفيز منتج يبلغ به الجسد قمة حماسه، إنها وضعه الكامل، والتكثيف الأقصى لقوته وقمة اقتداره.

الشيء الأساسي الذي يتأكد من خلال كل ما سبق هو أن الفرد عمل فني في حد ذاته، نشاط جمالي حسمت مآله الشهوة والرغبة وما انتهى إليه من متعة ولذة. إنه عمل فني خاص واستثنائي يقتطع موضوعه من لُحمة الحياة، ليُحوِّلها إلى حياة خاصة متحصلة في اللحظة التي يعيشها، في الآن الذي يجتازه والذي يمكن أن يشير إليه ويقول: " هذه حياتي"، حيث طبعا لا يكون هدف هذه الإشارة سوى جسده نفسه. فيكون المُبْتَغى الأقصى هو متعة العيش وبهجة الوجود، أي ذلك الإحساس المنتزع من اللحظة ذاتها المملوءة بالقوة والفرح والكمال. لذلك كان سبينوزا صريحا ودقيقا عندما قال:

" لا ريب أن تحريم الملذات يقوم على مُعتقد باطل، فظ وحقير، إذ ما الفرق بين إسكات الجوع والعطش والتخلص من الكآبة؟ تلك هي قاعدتي. وذلك هو اعتقادي الراسخ. فلا إله يشمت بي، ولا يفرح بما يصيبني من عجز وغم غير الحسود الذي يرى الفضيلة في دموعنا ونحيبنا وخشيتنا وعلامات أخرى على عجزنا الداخلي، بل بالعكس، بقدر ما يكون فرحنا أعظم، يكون الكمال الذي ننتقل إليه كمالا أعظم."[1]

---

[1]- سبينوزا: ص 309

فن العيش

ذ. حسن أوزال
مراكش - المغرب

يتضح من خلال هذا العنوان، أن العيش ضروب وأصناف، إن لم نقل مراتب ودرجات. ذلك أنه والحالة هاته، لا يغدو فنا إلا عندما يرقى به هذا الذي يدعى الإنسان، إلى مستويات عليا، أبعد ما تكون عن تلك الموسومة بالترسيمات القطيعية. فالعيش على نحو فني، جمالي يعني من بين ما يعنيه، التخلص أولا من المنظومة الأخلاقية السائدة، و الانتصار ثانيا لنمط وجود إيطيقي، يُنحت على نحو فردي عبر الإبداع والابتكار. هذا بيد أن التمسك بالأخلاق عوض الإيطيقا، يعني العيش تحت وطأ المثال الأعلى الزهدي، وتشرب قيم التصاغر ومشاعر الإحساس بالذنب، و مكابدة الوعي الشقي باسم حقائق ما ورائية تشطر العالم نصفين: عالم الخير وعالم الشر، دار السلم ودار الحرب، الجنة والجهنم، الحلال والحرام، الطاهر والمدنس. في اعتناق المرء للقيم السائدة، إذن يحقق هوة بين ذاته والحياة، ويجعل الشرخ شاسعا يوما بعد يوم، مما يؤدي به إلى الانفصال عن الواقع والعجز الكلي عن التعامل معه من حيث هو كذلك. لذلك، يصرح نتشه بأن "الأخلاق إنما هي مشكلة أولئك الذين يعانون واقعيا وعلى عجز تام عن الاضطلاع بالواقع". من ثمة فهم سرعان ما يلجأ ون إلى ركوب سفينة الأوهام والإنصات إلى حكايات الجدات، خادعين أنفسهم من أجل طمأنينة مزعومة أشبه ما تكون بطمأنينة من يستقر على فوهة بركان غير مكترث بعواقب الانفجار المحتومة والكارثية في آن واحد. ضد هذا المنحى الزهدي، القاتم، أوضحنا في كتابنا "تضاريس فكرية" أن العيش على نحو جمالي، إن كان مستحيلا حالما نمتثل كحشود، و نتعاطى الحياة كجموع، فهو ممكن عندما نشرع في اختبار كينونتنا كأفراد. بدهي إذن أنه عندما نسائل الإنسان باعتباره فردا، فإنما نسائل أنطولوجيته الجمالية، حيث ينكشف ذلك المستوى الذي يبدو فيه الإنسان نمطا من أنماط التجلي، متميزا بذاته، كما بأسلوبه في الحياة. أسلوب سهر على نحته لنفسه وتقعيده لذاته. هكذا فبدل سؤال الفرد وما يكونه، ارتأينا التساؤل بالأحرى، عن فحوى الحيز الأنطولوجي المنفسح أمام كل منا باعتباره فردا لاختبار فردانيته. وأكثر من ذلك، مضينا إلى البحث عن كيفية بناء هذا الحيز، و ما آليات الإشتغال التي تسعف على تشييده؟ وإذا كان ما دعوناه بالحيز الأنطولوجي، ليس هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، فحسب، بل هو ما يميز كل إنسان عن آخر، فذلك لأنه بداخل كل منا على حد تعبير سبينوزا، عنصرا فعالا يسميه بالكوناتوس. وهو بمثابة الجهد الكامن في كل موجود، والذي بواسطته يستطيع هذا الأخير أن يستمر في وجوده، متميزا عن باقي الموجودات. لكنه ومن أجل هذا التميز طبعا، ثمة من الكائنات من يجتهد ويكد، رميا إلى استعادة الذات، وتحريرها، نَحتها وتنقيتها من كل الشوائب، وثمة أيضا، من يتكاسل ويسلم بأمره، خانعا وخاضعا، مستلذا بهجران ذاته والتنكر المطلق لغرائزه. مقابل حركية الفئة الأولى هناك إذن ثبات الفئة الثانية. الفرق بين الفئتين إنما يعود إلى طبيعة تصور كل منهما للحياة. منطق الأولى حداثي يرى أن التغير واقع الحال، و المبادرة بإجرائه أمر لا شك فيه، مما يترتب عنه انشغال أفرادها بصقل ذواتهم على الدوام، اكتشافا لإمكانات جديدة وإبداعا لآفاق غير مسبوقة. أما منطق الثانية، فهو منطق ماضوي، يتبنى التقليد، و الإجترار، التنميط والإستنساخ. وإذا كانت الإرادة في الحالة الأولى، أداة لإبداع عمل فني، فالحياة بكل ما ترمز إليه مادة للإشتغال. هكذا يمتزج الفن بالحياة اليومية، وتختلط تفاصيل اليومي بالذات. لنتحصل في آخر المطاف على رواق تجريبي لاختبار فني للكينونات الحية. فالعمل الجمالي يقتضي من كل واحد منا التوفر على مرآة بودلير، حيث تتمرآى الذات كل لحظة، لحظة، بحسنها وقبحها، فضائلها ومساوئها، ليتيسر لصاحبها تقويم

الإعوجاجات، و إضفاء التزيينات، سعيا وهو الأهم وراء صورة أرقى وأجمل على الدوام.. هذا بينما في الحالة الثانية إرادة التعديم، واجترار القيم السائدة، المبتوتة في اللوح المحفوظ، هي الأقنوم. يتعارض المنطقين تماما مثلما يتعارض "الصانع الحرفي مع الفنان، الأول ينتج أشياء نفعية والثاني أشياء للتأمل من أجل المتعة الجمالية وحدها، الأول ينقاد لنفعه والثاني يظل مترفعا عنه، الأول يضع نفسه في منطق الإستعمال والثاني في منطق الإستمتاع "(تزفيطان طودوروف، الأدب في خطر، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، ط.1 2007). ههنا تبدو لنا أهمية الفن في الحياة، بحيث بفضل تصورنا للحياة كظاهرة جمالية، فقط، نستطيع أن نتحول بأنفسنا من المستوى البهيمي إلى المستوى البشري، الأول موسوم كما أسلفنا بمنطق الإستعمال، حيث المتعة لا ترقى عن متعة الإمتلاك بينما الثاني انتقال إلى كمال أعظم تغدو فيه المتعة، متعة وجود. وإذا كان الإنسان في الحالة الأولى مجرد عبد، و أسير رغبات ضحلة فهو في الحالة الثانية يصير إلها وينتشي بإمكانات غير محدودة. إمكانات هو من يخلقها لا لشيء إلا لأنه صار سيد نفسه، بعد أن تخلص من براثن الإبتدال والدناءة. إلى هذا الحد، يتبدى أن اللجوء إلى الفن في الحياة، يستحيل دونما قدرتنا عن توظيف الزمان توظيفا متعويا، حتى ننآى بذواتنا من نفعية شعبوية إلى نفعية متعوية، ذلك أن المصلحة محرك أساسي، تكاد لا تحيد عنه كل حركاتنا.

المحور الثالث: في الحاجة الى الفلسفة: النقد / الاختلاف / الهوية

شبح النهاية
أو
النهايات الصغرى والكبرى

ذ. إدريس كثير

أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز – فاس

استهلال:

- " النهاية الأخيرة للعالم تكون حين يشبع الفكر ذاته بذاته [...] حينها يعود مفهوم الروح إلى ذاته ويتحول إلى موضوع نفسه الخاص. هكذا فالتقدم ليس تقدما لا محدودا إلى ما لا نهاية... إنما هُناك نهاية: العودة إلى الذات. إنها حركة دائرية: حيث تبحث الروح عن روحها".(هيجل. العقل في التاريخ، ص. 212).

1- تقديم: الالتباس

من المفاهيم الملتبسة أيما التباس، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة مفهوم "النهاية" : فهو في الفرنسية fin بمعنى نهاية وbut بمعنى غاية. وبعبارة أخرى هو النهاية كغاية (eschatologie) والغاية كنهاية (téléologie) كما ترادف في الفرنسية دائما، الحدود limites والموت mort....

ستحمل الفلسفة معها هذا الإلتباس أينما حلت وارتحلت....

أما في اللسان العربي فالنهاية هي غاية الشيء وآخره، نهاية الدار حدها. إنتهى بصري عنهم بمعنى انقطع عنهم. النهاية هي الغاية. وطرف العران الذي في أنف البعير. النهاية:هي الخشبة التي تحمل عليها الأحمال. النُّهى: العقل لأنه ينهي عن القبيح. ناهيك عن فلان، كافيك به.

سدرة المنتهى: أي يُنتهى ويُبلغ بالوصول إليها ولا تُتجاوز (لسان العرب، م 15) ص: 343 وما يليها...) وهي شجرة ورد ذكرها في القرآن الكريم...

في ليلة الإسراء والمعراج، عندما ارتقى سيدنا محمد (ص) بواسطة المرقاة وهي سلم موصول بين الأرض والسماء دُرجه من ذهب ومن فضة. رأى عجائب كثيرة منها شجرة عظيمة جدا إسمها "سدرة المنتهى". أصلها في السماء السادسة وتمتد حتى تصل إلى السماء السابعة ثم إلى ما شاء الله، وهي شجرة جميلة جدا أوراقها كبيرة كآذان الفيلة وثمارها كالقلال أي الجرار الكبار ويخرج من ساقها أنهار عظيمة لذيذة المذاق يحوم حولها ويغشاها فراش من ذهب وأنوار عظيمة. وللسدرة ثلاثة أوصاف: الظل المديد والطعم اللذيذ والرائحة الزكية.

كانط والنهايات الثلاث (1804/1724): التاريخ الإنساني "هو مسرح أحداث متتالية": حروب، كوارث، أمراض، اتفاقات، اكتشافات.. فهل هو تتابع عبثي للأحداث؟ أم أن التتابع فيه من السرد ما يمنحه معنى واتجاها؟ هل هناك من تطور وتقدم في هذا السير أم أنه تحقيق لقصد خفي؟ باختصار هل للتاريخ من هدف؟؟ أيمكن أن نأمل في تاريخ كوني أم أن التاريخ سيبقى تواريخ جزئية متفرقة؟ هل للتاريخ نهاية وما هي نهايته أو غايته؟

إن فكرة تاريخ كوني لدى كانط صيغت في مقال سنة 1784*. سياقه التاريخي هو سياق الأنوار: اكتشاف قارات جديدة، حرب استقلال أمريكا، الحركات الأولى للثورة الفرنسية. إنها مرحلة متقلبة تدفع الإنسان إلى التساؤل عن الأسئلة المصيرية.

سيضع كانط الإنسان في قلب هذا العالم، وسيفترض حريته وإرادته الحرة انطلاقا من قدرة العقل الإنساني على التصرف. وبهذا يمكن للإنسان أن يمنح معنى للعالم المحيط به.

لكن هناك صعوبات جمة في تحقيق هذه المهمة. أولاها أن التاريخ يهم كائنات حرة يصعب تقنين

* - E. KANT : Idée d'une histoire d'un point de vue cosmopolite, in. « http://fr. Wikipedia. org/w/index. php?

سلوكاتها وتصرفاتها. غير أنه حين نقول إن الأشياء تخضع لقوانين طبيعية فإننا نستعمل لغة استعارية. ذلك أن النجوم لا تتبع مداراتها لأنها تعرف القوانين، الإنسان بمفرده يدرك ذلك. فالقوانين ما هي إلا علاقات بها نُدرك الأشياء. لذا يجب أن نميز بين معرفتنا للواقع وبين الواقع ذاته. وعليه إذا كان التاريخ يتبع قوانين طبيعة فإنه لا يلغي في ذلك حرية الإنسان.

الصعوبة الثانية: من المستحيل على المؤرخ أن يعرف كل الأحداث التاريخية الخاصة والجزئية. وإذن لا يمكنه أن يقدم معنى عاما للتاريخ. فإن أردنا أن نُقدم تصورا عاما للتاريخ علينا أن نقوم برؤية كلية شاملة لتاريخ البشرية. بهذا يكون التاريخ كونيا.

من أين تأتي هذه الفوضى؟ لماذا لا يمكن للإنسان أن يكّون مجتمعا سلميا واحدا؟ ذلك أن الإنسان ليس حيوانا وليس كائنا عقلانيا كلية. هذه الازدواجية تمنعنا من التفكير في معنى موحدا للتاريخ. لذا يجب النظر إلى التاريخ وكأنه تحقيقا للطبيعة الإنسانية.

لا يمكن للإنسان أن يرسم هدفا لتاريخ الإنسانية لأنه عاقل؟ فعقله ما زال غير كاف أمام شراسته، لذا يفترض كانط أن في طبيعة الإنسان غاية يمكنها أن تُغيّر من عدوانية الإنسان. هناك إذن طبيعة إنسانية خاضعة لقوانين طبيعية. هي ما يمنح للتاريخ معنى واتجاها معينا.

بناء على هذه الفرضيات يقترح كانط أطاريح قابلة أن تقدم لنا تصورا متكاملا عن تاريخ كوصموبولوتي كوني.

1- الطبيعة البشرية كونية. كل ما في الطبيعة وجد لهدف ما وغاية ما. إذن التاريخ يسير نحو قصد معين. بدونه تكون الطبيعة بما فيها الإنسان عبثا لا يمكن التفكير فيه.

2- الإنسان عقل وغريزة، كلاهما في حاجة إلى ترويض وتربية لا تكفي هذه الأخيرة الإنسان في صقل غريزته ولا في ضبط عقله، لأن حياته قصيرة، لذا يجب رفع هذه المهمة للبشرية جمعاء جيل بعد جيل تنتقل فيه الأنوار من هذا إلى ذاك.

3- للإنسان العقل واليد. هذه الأخيرة هي مبتدأ ومنتهى التربية والكفاءة والتقنية. هي التي تساعد العقل على النمو والتطور. تمنحه العيش الرغيد، ويمكنه أن يقدر نفسه أحسن تقدير واستحقاق – والتقدير هذا هو مدخل لكل الأخلاقيات المشجعة للتضحية فيما بين الأجيال كونيا.

4- الإنسان تطحنه الحروب، وهو في حاجة إلى تهيئ الحرب إذا أراد السلم، والحروب تتطلب النفس والنفيس. لذا من مصلحة الدول (الأمم) تهيئ شروط المفاوضات لمنازعاتها. ومن مصلحتها تهيئ مجتمع أممي وبلورة قانون دولي. ليتم تجاوز القوة ويحل محلها القانون. يتأسس المجتمع الإنساني لأسباب ذاتية (السلطة، الهيمنة) لكن صياغة قوانينه في قالب أخلاقي قد يتم احترامها لذاتها.

5- في هذا المجتمع الإنساني الأممي لا تتوسع قدرات الناس الطبيعية إلا إذا كانوا أحرارا. لكن هذه الحرية لا يمكنها أن تكون لا محدودة. فحدودها هي حرية الآخرين. ولتحقيق هذا الانسجام لابد من "تنظيم مدني بعدالة كاملة" أي الدولة. قوة عمومية تتجاوز القوى الخاصة. لكن هل يقبل الإنسان الحد من حريته؟ أجل، لأن في حالة الطبيعة ما هو سائد ليست الحرية إنما الفوضى والاقتتال.. لكن في المجتمع المدني الدولة تقنن السلوك بالقانون وتدفع الناس إلى إشباع رغباتهم بطريقة حضارية.

6- كيف يمكن تأسيس الدولة؟ بسن القوانين لتطبق وترعى مصلحة الناس. وهذا الدور لا يمكن أن يقوم به إلا السيد الإنسان. هل هو واحد؟ (الملكية المطلقة) هل هو كثير (الديمقراطية) هل هو نخبة (الأرستقراطية)؟ معضلة القائد لا حل لها: لابد من قانون لاستقامة الناس ولابد من ناس مستقيمين للسهر على القانون. هل تكفي فلسفة الحق والإرادة والكوصموبوليتية؟

7- كيف يمكن تأسيس هذا المجتمع الأممي؟ صدفة هذا عبث. لابد من غاية (téléologie) لنمنح تاريخ الإنسانية معنى. وإلا مكثنا في إطار بلادة راعي أركاديا أو في حالة حرب درامية دائمة. "مهما تحضرنا قد نبقى في عتبة الأنانية لذا لابد من أخلاق ومن إيتيقا (الأوامر القطعية...).

8- التاريخ هو تحقيق تصميم طبيعي مضمر: إنشاء دستور سياسي تام، هذه النهاية ليست نظرية بل هي عملية، بوادرها قائمة وقت كانط: تكامل وتقارب الدولة الأوربية، الأنوار، الازدهار الاقتصادي الصناعي التبادل التجاري الحر.. الليبرالية الاقتصادية... هكذا فالحرب الاقتصادية أنفع من الحرب العسكرية. هدف التاريخ منظمة أممية كونية كصموبولوتية.

9- هدف التاريخ ونهايته حسب كانط هو: "التوحيد السياسي الكلي "؟ هذا الأمر ليس تنبئاً إنما هو تحليل فلسفي للتاريخ (كما سيفعل هيجل !). تجاوز الحالات الخاصة المحلية لإدراك الكوني ؛ تجاوز تاريخ الصراعات والتفرقة – لأجل تاريخ أجمل من التاريخ الماضي.

هناك إذن نهاية للتاريخ لا بمعنى حده وموته وإنما بمعنى غايته وقصده وما يؤول إليه. في مقال قصير آخر تحت عنوان: "نهاية كل شيء"* يتحدث كانط عن الزمان والخلود ونهاية العالم. منطلقا من القول المأثور بصدد فقيد ما: "إنه يغادر الزمان إلى الخلود" (دار البقاء). (ص 107). هذا القول لا معنى له إذا كان المقصود بالخُلود... زمان مستمر لا نهائي. فالميت لن يخرج ويغادر الزمان أبدا. فهو على الأصح ينتقل من زمان إلى آخر. يجب أن يعني الخلود نهاية كل زمن يجعل الإنسان يدوم دون انقطاع. لكن هذه الديمومة ستكونُ مقدارا لا يمكن مقارنته مع الزمان العادي ولا يمكن أن نكوّن عنه أي مفهوم. اللهم إلا إذا كان مفهوما سلبيا.هذا القول المأثور يثير الرعشة، لأنه يقود رأسا إلى هاوية لا يمكن الرجوع منها، كما يثير فضول العقل من الناحية الأخلاقية لأنه يُشير إلى نهاية كل شيء، نهاية تعني بداية خلود يدوم طويلا.

النهاية الحقيقية لكل شيء هي يوم القيامة. (في الألمانية يقال ليوم القيامة اليوم الشاب واليوم الأخير) آخر يوم فيه زمان وحساب. نهاية العالم تبدو في سقوط النجوم من أوتادها، وانهيار السماوات من عليائها وزلزال الجبال من جذورها... هذه النهاية غير مفهومة لدينا على المستوى الفيزيقي إنها هي كذلك على المستوى الديني والأخلاقي.

يشير كانط إلى تصورين قديمين حول مسألة الخُلود، تصور الموحدين الذين يمنحون الخلود في اليوم الآخر لجميع الناس. وتصور الثنائيين الذين يقتصر الخلود عندهم على بعض المختارين والباقية تساق إلى جهنم. مغزى هذه الإشارة هو مقياس ومعيار الحساب: الأخلاق والعقل العملي.

لماذا ينتظر الناس نهاية العالم " لعدة أسباب (ص 112). الأول يؤكد ألا معنى للحياة بدون محاسبة، وإلا كانت الحياة مسرحية عبثية لا دلالة لها(شكسبير). والثاني يشير إلا أن الحياة عبارة عن فساد (عالم الكون والفساد) فمن الحكمة وضع حد وبطريقة مخيفة لكل هذا المسخ.

وفي ملاحظة هامشية يعلق كانط على أن الحديث عن نهاية العالم لا يخرج عن ثلاث أقسام كبرى هي: 1- النهاية الطبيعية لأي شيء وفق الأغراض الأخلاقية والتي يمكننا فهمها في هذا الإطار.

2- النهاية الصُّوفية (المافوق طبيعية) لكل شيء، وفق أسباب فاعلة.إنها نهاية لا نفهم فيها شيئا.

3- أخيرا نهاية ضد طبيعية (مقلوبة) لكل شيء نهاية نتسبب فيها نحن بعدم فهمنا للغاية القصوى.

- الأولى: هي التي لخصناها سابقا، أما الثانية فنعثر عليها في يوم القيامة (Apocalypse) (X5,6): حين يصيح الملاك بأن الزمان سيتوقف !. إذا كان قصد الملاك أن أي تغير لن يحدث لأن التغير يتوقف على الزمان، فهذا محال، فيوم القيّامة تغير هائل. وإذا كنا نحاول فهم هذا القول بانتقال من العالم المحسوس ومقولاته إلى العالم المعقول ومقولاته المختلفة فإننا سنقع في التناقض. أما إذا اعتبرنا الخلود نهاية النهايات.. فإننا سنقع في غياب كل شيء الفكر والإحساس كأننا دخلنا مجالا لا شيء يحدث فيه، يبقى هو هو: آخر فكرة آخر شعور.. وكأنها التعديم المطلق. (لاوتسو) كنهاية سعيدة خالدة صوفية.

- الثانية: نهايات الإنسان تتراوح بين الجنون والحكمة، كل تدخلات الإنسان المختلفة قد تضر بالسير العادي للقدرة الإلهية، للطبيعة، لذا لا يجوز

* - E. KANT : La fin de toutes choses. Tr. Françoise Proust. Flammarion. Textes, 1994.

للإنسان أن يرسم مشاريع لتحقيق نهاية الأشياء بل ربما عليه أن يتجنب القيام بالعديد منها. يعترف كانط بصعوبة المسألة وخطورتها. لكنه يرى في المسيحية جملة مبادئ يمكن للإنسان في نظره أن يتشبث بها: على رأسها الاحترام، واستحقاق المحبة، وعزة النفس، والكرامة.. إذا خرج الإنسان عن هذه الحدود وطلب نهاية الأشياء بمشاريعه فالدجال له بالمرصاد: حيث تنقلب النهاية في كل شيء إلى ضدها (ص 123).

النهاية عند كانط هي نهاية التاريخ والعالم حيث تكون الحقيقة كلها حاضرة في تحول "العقل النظري" إلى "عقل عملي" تام./.

هيجل نهاية التاريخ والاعجاب بنابليون: في كتابه "العقل في التاريخ"* يقسم هيجل (1831/1770) هذا العلم إلى ثلاثة أصناف. الصنف الأول هو التأريخ الأصلي كما مارسه هيرودوت وتيوسديد اللذان اهتما بالأحداث وسردها. والصنف الثاني التاريخ التأملي وهو الذي يسمو بالحدث التاريخي ويعالج الأحداث الماضية وكأنها راهنية كما فعل تيت – ليف، والصنف الثالث هو التاريخ الفلسفي الذي يهدف إلى معرفة الفكرة في التاريخ ويحاول إدراك دور العقل في توجيه التاريخ. ليس للتأمل الفلسفي من غاية وهدف سوى القضاء على الصدفة أو العشوائية.

المفهوم العام لفلسفة التاريخ هو العقل " بل هو مادتها. وقوتها اللانهائية" (ص 47)، العقل هو غاية ذاته، هو الغاية النهائية لحياة الشعوب. لا يقصد هيجل بالعقل الإنساني أو العقل الذاتي الأداتي، إنما يقصد به العقل الإلهي، المطلق بلغة الفلسفة. ولا يمكن فهم التاريخ فهما أمينا إلا باعتباره صيرورة عقلانية. تتجلى هذه الأخيرة في كونية التاريخ، التي لا تنحصر في المظاهر الطارئة ولا في تعداد الخواص بقدر ما تندرج في الوحدة الملموسة المسماة الروح. (روح العالم) (Weltgeist). " إن هذا الموضوع الملموس في تطوره الضروري هو موضوع الفلسفة حين تعالج التاريخ " (ص 52).

أول مقولة في هذا التطور هي مقولة التغير الدائم التي يخضع لها الأفراد والشعوب والدول. في التغير جوانب سلبية، تثير حزننا، كالأنقاض التاريخية، (بقايا قرطاج، روما، أثينا..) والاقتتال الطاحن.. لكن من الموت تظهر حياة جديدة، هنا يمكن الإشارة إلى الفنيق(Phenix) الذي ينهض حيا من رماده. (ص 54). فإذا كانت عودة الحياة لدى الشرقيين تمس الجسد فإن عودتها لدى الغرب تمس الروح وقد أصبحت شابة. جدلية الروح هذه تمنحها القوة والوضوح المساهمين في عمل التاريخ أو بناء التاريخ كعمل متماسك في نهايته توجد غاية نهائية (ص 55).

العقل لدى هيجل ليس هو العقل القديم (كما هو لدى أناكساغوراس) أو ما يسمى "بالنوس" (Nous)، ولا هو القدر. القدرالمسيحي.. الأول "النوس" حسب انتقادات أفلاطون وسقراط، ما هو إلا أسباب خارجية كالهواء والأثير... وحتى حين تغرق هذه المفاهيم في التجريد يتحول النوس إلى فكرة مجردة لا تحرك حتى نفسها. الثاني هو العناية الإلهية التي تحرس بدايتنا ونهايتنا.. لكنها في اللغة الدينية تبقى عامة غير ملموسة. أما العقل حسب هيجل فهو مطبق على مجموع أحداث العالم، على التاريخ على الميولات والأهواء والرغبات وعلى الأبطال..

ونظرا لتشابه العناية الإلهية (في المسيحية) بالعقل (لدى هيجل) : فقد سمى أبحاثه وأقواله في هذا الإطار باسم التيوديسيا (la théodicée): (ص 67). مهمة هذه الأخيرة كما حاول ذلك ليبنتز هي الفهم الذكي لوجود الشر أمام الوجود المطلق للعقل.. يجب فهم وجود الشر بما فيه الشر الأخلاقي في الكون وذلك بتصالح العقل معه في التاريخ. هناك جدلية في علم اللاهوت تسمح لنا بإدراك الشر (السلب) باعتباره لحظة من سيرورة الإيجاب.. ينتصر فيها العقل حين يستدمج نهاية الحكمة الخالدة سواء في ميدان الطبيعة أو في ميدان الروح الواقعية المؤسسة في العالم. الروح (هي الفكرة = (فكرة الله وإرادته شيء واحد) والفكرة هي الوعي (وعي الوعي كموضوع لذاته) والوعي هو العقل. (ص 70). التاريخ الكوني يتم في الروح باعتبارها مادته ومجراه، والكوني يتضمن الطبيعة الفيزيقية والطبيعة السيكولوجية. وما يجمع

* - HEGEL : la raison dans l'histoire introduction à la philosophie de l'histoire, tr. Kostas papaioannou, 10/18. 1965.

الطبيعتين هو الوعي الذي ينطوي بدوره في الروح. والروح المفكرة هي العقل.

من أهم خصائص الروح الحرية. إذا كان جوهر المادة هو الجاذبية فإن جوهر الروح هو الحرية. هذه الأخيرة هي الحقيقة الوحيدة للروح. تتجلى لنا حين تفكر الروح في روحها وتدركها كموضوع (ص 77). أي تتحول الروح إلى " شيء في ذاته" منسلخة من "الشيء لأجل ذاته". الجدل هو الذي يُفسر لنا هذا الانتقال (تفاعل الشيء مع نفسه وانبثاق التركيب من نفي النفي).

من تجليات الروح الظاهراتية الشعوب. وروح الشعب (Volksgeist) هي أخلاقه وقوانينه، وتقاليده ودينه.. الأبطال هم من يُجسد هذه الروح ويرفعونها إلى مقامها الكوني. لكن "مكر التاريخ" يتخلى عن الأفراد حتى ولو كانوا أبطالا ليحفظ روح الشعب الذي يتضمن خائليا في ذاته كل الصيرورة التاريخية.

نهاية التاريخ أو غايته هي تحقيق الإنسان الكلي، هي عمل الإنسانية برمتها في التاريخ الكوني، وهذه هي الحرية. "إن التاريخ الكوني هو التقدم نحو الوعي بالحرية وبضرورتها" و"الحرية هي اختفاء البؤس والشقاء، وتصالح الذات مع العالم حين يصبح منبعا للإشباع والتعرف على الذات واختفاء كل تناقض وتعارض".

الشرقيون (نمط الإنتاج الأسيوي) حسب هيجل لا يعرفون معنى الحرية : مجسدة في الروح وبما أنهم لا يعرفونها فهم ليسوا أحرارا. كان من بينهم رجل واحد هو الحر هو رجل الجبال الجبار. وإن ظهرت الحرية لدى اليونان كوعي فإنها كانت تهم مجموعة من الناس فقط. وهذا ما يفسروجود العبودية في تلك الديمقراطية اليونانية. الذين سيعرفون قيمة الإنسانية كوعي حر هم الجرمان عن طريق المسيحية. هم الذين أدركوا أن الإنسان حر لأنه إنسان وهذا الإدراك كان ثمرة لتربية مضنية ساهمت فيها الروح الجرمانية بكل ما أوتيت من حكمة وشعر وأنوار.

إن موت روح شعب ما ينبع من ضعف ونقص سياسي، عادة ما نسميه العادة. وهذه الأخيرة فعل لا يلاقي معارضة. ولا نشعر فيه بعمق ولا بامتلاء، إنها وجود خارجي أمبريقي لا ينجذب بعمق الأحداث. إنها رتابة وضجر. لا جديد فيها تحت شمس العادة.

ما هي العناية النهائية التي تتغياها الإنسانية؟ ("95، هيجل) وتتبعها الروح في العالم مرفوعة بقوة لا نهائية مطلقة؟ إنها الروح نفسها ولا شيء غير وعي ذاتها، هناك هوة ساحقة بين أغراض وأهداف الروح الشعبية وبين هذه الغاية القصوى. لكن الروح تتجاوز هذه الهوة بامتلاكها للعالم عبر وعيها بموضوعية أو بتحوله إلى مفهوم موضوعي. وحين تتلائم الموضوعية بالضرورة الداخلية تبرز الحرية.

« L'esprit doit donc parvenir au savoir de ce qu'il est vraiment et objectiver ce savoir, le transformer en un monde réel et se produire lui-même objectivement » (p. 96).

هكذا فالتاريخ الكوني هو تمظهر للسيرورة الإلهية للروح في أعلى مراتبها: هذه المراتب هي أخلاق الشعوب وثقافتها وفنها ودينها وعلمها... كل هذا العقل حين يركب في أعلى عُلاه يعطينا الفكرة، فكرة الله والخير.

الوسائل التي تحقق هذه الغاية القصوى حسب هيجل هي:

الأفعال الإنسانية كما تظهر لنا في حاجات الناس وأهوائهم واهتماماتهم. إن الناس لا يفعلون الخير أو قلة هي من تنذر نفسها لذلك، أما عامة الناس فتحركها أهواؤهم وإشباعها، وحب الذات أوما يجمله هيجل في الأهواء. حين نتأمل هذه الأهواء ندرك حجم الشر والظلم والحُطمة في العالم. لكن بهذه الأهواء تتحقق المطالب والمبتغيات والأطماع يجب أن نهتم، ثم نرغب ثم نشبع، ثم نقرر طبيعة الفعل هل هو عمل مباشر أم تأمل غير مباشر. هذا الأخير هو الفكرة ذاتها والأهواء هي الأيادي العاملة أي الوسائل وما يجمعها هما "الحرية والأخلاق" (ص 106).

حديث هيجل هذا هو (ربما) ما سيسميه فوكوياما بالحديث عن الإيطوس والباطوس، هذان المفهومان لا يمكنهما أن يحققا الروح إلا بمفهوم سياسي آخر هو "الدولة". لأن هذه الأخيرة هي ما يحقق المطلق والكوني بجمع الفردي والخاص في الكوني والعام. الجمع هو العقل الموحد للتاريخ الكوني. إن الفرد الذي يسعى (قيصر مثلا) إلى تحقيق

هدفه الخاص، يحقق بالتالي الهدف الكوني المطلق، فهو من الأبطال.. والأبطال في فعلهم هذا يسقطون كالقشور أمام المطلق، وهم غير واعين ببعدهم اللانهائي هذا. إنه مكر التاريخ كوسيلة من وسائل التحقق الكوني للتاريخ (ص 106). الأبطال أو الرجال العظام هم لحظة في تطور الفكرة وإن لم يدركوا ذلك لأنهم رجال عمل وفعل وليسوا فلاسفة. فهم يشعرون بروح العالم ويريدون تحقيقها كما فعل الأسكندر أو القيصر أو نابليون (ص 124)، لم يكونوا سعداء لكنهم حققوا المفهوم. إن أهواء وميولات هؤلاء العظماء هي التي حققت المطلق. الهوى لديهم هو الفكرة هو العقل (ص 125) ومكر العقل يقول هيجل هو " أنه يترك الأهواء تلعب دوره ؛ فإن كان هناك من ضياع لا يمس العقل وإنما مكره "(ص 129).

وأيضا من الوسائل المحققة لمفهوم الروح المسؤولية. من مسؤولية الإنسان أن يعرف الخير والشر وأن يتحمل مسؤوليته في الاختيار، لأنه كائن حر عاقل متخلق.

ما هي المواد المختلفة لتحقيق المفهوم؟ إنها الدولة ودولة الحق والدين والأوجه المختلفة للحياة الشعبية...

فقط في الدولة يعيش الإنسان حياة متوافقة مع العقل (ص 136) وعلى التربية أن تموضع الإنسان وتخرجه من ذاتيته إلى إطار الدولة. لأن حقيقة الإرادة الفردية والإرادة العامة تتجلى فيما هو كوني أي في القوانين التي تحكم الدولة. "الدولة هي الفكرة كما توجد فوق الأرض " (ص 137)، إنها " روح الشعب ".

لابد من الإشارة إلى طبيعة الدول نظرا للأخطاء وسوء التفاهم الممكن بهذا الصدد خاصة بالنظر إلى نهاية التاريخ. هيجل يدافع عن الدولة باعتبارها تجسيدا للحرية. وبالتالي يرفُض كل التصورات غير المؤسسة كتلك التي تتحدث عن حالة الطبيعة (ص 141).

هذه الأخيرة هي حالة الظّلم والجور وليست حالة الحق الطبيعي أو الحرية. وتلك التي تشير إلى السلطة البطريركية إلى سلطة العائلة المحكومة من طرف الأب (الباطريارك) وأخلاق العائلة.

مقابل ذلك يدعو هيجل إلى دولة الحق التي لا تتأسس على حالة التوحش ولا تتأسس على الحب والقرابة إنها تلك التي تتأسس على الوعي والإرادة والمعرفة (ص 145). أي على القانون والحق. اللحظة العقلانية هي تجسيد الدولة الحق (نفسه).

قوة هذه الدولة من قوة ما ميز شعبها وقوة الشعب المميزة هي النظام الحقوقي، والحقوق المدنية والصناعة والعمل والفنون ولكن أساس الدين. الفن، العلم، الصناعة، الشجاعة والدين هي تجليات كبرى لروح المطلق وليس فقط "للروح القدس". " دين شعب ما، هو وعيه لما هو كائن : لما هو سامٍ في الوجود" "ص150). هذا الوعي هو جوهر ما هو كوني. هو الله، الله كروح مفارقة لما هو طبيعي.

طبعا هيجل يدافع هنا عن المسيحية، ويعتبر أن الحقيقة الدينية هي وحدة الذاتي والموضوعي (المسيح ابن الله)، كما يعتبر أن الروح في الديانتين اليهودية والإسلامية روح فارغة (هكذا !).. (ص 152) تبدو متأثرة في نظره بالأفكار التركية (!).

الدولة تتأسس على الدين (154)، يقصد بها هيجل تمثيل الدولة للدين ورجاله وإلا بقي في المستويات السابقة على دولة الحق. " عندما نقول الدولة تتأسس على الدين، وأنها تمد جذورها فيه، فإننا نريد القول أنها تخرج منه (ص 154) وترتفع عنه.. فمبادئ دولة الحق هي بعد ذلك مبادئ صالحة في ذاتها ولذاتها (ص 154). " الدولة هي إذن كل عفوي لكن في طبيعة أخلاقية"* (ص 164).

يسير التاريخ نحو الأفضل إنه تاريخ يتقدم في التغير والتطور والتحول وتسعى الروح فيه إلى الكمال. التغير حركة دائرية، تكرار لنفس الشيء، حلقات تدور وداخلها يتم التغير.

- الأولى هي مرحلة المباشرية التي تصادف انغماس الروح في الطبيعة.

- والثانية مرحلة خروج الروح من حالتها الأولى اكتسابها الوعي بحريتها، لكنه وعي غير تام لأنه ما زال متأثرا بمباشريته للطبيعة رغم انسلاخه عنها، الثانية

* - ص 154، إشارة ذكية إلى خطر هجوم الدين على الدولة (!).

ترتفع فيها الروح إلى الحرية الخالصة الكونية (حيث يكون الإنسان حرا كإنسان).

هذه المراحل يجسدها هيجل في الحضارات الأربعة ويشبهها بالإنسان. اللحظة الأولى تشبه روح الطفل (ص 185) حيث تكون الروح متحدة مع الطبيعة – إنها لحظة الحضارة الشرقية اللحظة الثانية ترتبط بالعالم الإغريقي واستقلال الروح عن الطبيعة وبروز الحرية غير الكاملة من جهة وبالعالم الروماني حالة رجولة الروح ونضجها في شكل كروي هو الدولة من جهة أخرى – وهي اللحظة الثانية. أما الرابعة فيجسدها العالم الجرماني أو العالم المسيحي، إنها لحظة شيخوخة الروح، حين تنطفئ الروح في مفهومها. فتتحقق النهاية بمعنيها: الغاية والتمام.

لا يهتم هيجل بالمرحلة البدائية أو حالة الطبيعة كما لا يهتم بما قبل التاريخ، التاريخ يبدأ لديه لما يدخل العقل في العالم. في شكل وعي وإرادة وفعل (ص 191). التاريخ يؤلف بين الجانب الذاتي والجانب الموضوعي في شكل سرد وأحداث. ولا أهمية لهذا السرد ولا لهذه الأحداث بدون دولة (ص 196). ولا يمكن لهذه الأخيرة أن تتأسس على المقولات الشكلية كالأخلاق والعبقرية والشعر... مطروقة بهذه الصيغة العامة الفارغة. يجب أن تُجمع في مفهوم الثقافة وأن تعبر عن خصوصية شعب وتتأملها الفلسفة بعين المفهوم. لروح الشعب نهاية وغاية نهائية، لا يمكن لروح شعب ما أن تبرز أكثر من مرة في التاريخ (ص 212/211). هذه نهايتها، أما غايتها فهي أن تتموضع تلك الروح وتدرك ذاتها. أي أن تمنح ذاتها وعي المطلق (ص 213).

التاريخ – هو أيضا – عند هيجل، الجغرافيا، مأخوذة ضمن الشروط الطبيعية لتأسيس التاريخ الكوني وتجسيد طبيعة العقل والروح المطلقة.. فأعالي الجبال ليست هي السفوح والنجود وليست هي السواحل." إذا كانت السهول والجبال تغرس الإنسان في الأرض وتقلص من حريته.. فإن البحر يدفعه إلى ما وراء هذه الحدود، ويدعوه إلى حرية لا حدود لها " (ص 228). كما يميز في العالم بين عالمين العالم القديم والعالم الجديد.. ويفصل الحديث عن مميزات وخصائص هذا العالم مقابل ذلك. " فأمريكا هي إذن بلد المستقبل حيث فيها ستظهر جِدَّة التاريخ الكوني في التنازع بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية. إنه بلد الأحلام... " عكس العالم القديم الذي قال نابليون عن جزء منه: " أوربا الهرمة هاته تضجرني "(ص 242). وهو قول ينطبق على كل العالم القديم بدءاً من إفريقيا (ص 245) إلى آسيا (ص 269).

جغرافية التاريخ هاته تُقدم لنا لوحة عامة عن الفكرة والمفهوم والعقل والروح والوعي. فيها رُسمت المسالك التي نهجها التاريخ الكوني: تشرق الشمس من الشرق، النور الشمسي هو الكوني أمام ذاته. يتجسد في الشمس حيث الإعجاب والنسيان اللانهائي للذات في الصفاء الناشئ ومع صعود الشمس مراقبها يتحول النظر إلى الطبيعة وإلى الذات: الروح تحاول رؤية ذاتها ووعي نفسها.. في المساء تتحول الشمس إلى نور باطني إلى وعي وهاج ذاتي. هذه الصورة أو اللوحة هي مسار التاريخ الكوني في الجغرافيا الكونية. بهذا يقول هيجل: " التاريخ الكوني يسير من الشرق إلى الغرب "(ص 280). أوربا هي النهاية وآسيا هي البداية. هناك شمسان: الخارجية تنهض من الشرق، الداخلية تنهض من الغرب.

نهوض هذه الأخيرة شكلت نهاية التاريخ في جرمانيا حسب هيجل حيث انصهرت اختلافات العالم المسيحي بالعالم العلماني، (ص 296) وحيث لم تعد الروح غريبة عن الدولة، وحيث نهاية الإنسان ستتحقق تارة في أمريكا وتارة أخرى في اليابان حسب ألكسندر كوجيف.

لماذا أعجب هيجل بشخصية نابليون؟ وبثورته الفرنسية (1789)؟

كان هيجل في 19 من عمره سنة 1789 لما عرف التاريخ الكوني انعطافا حاسما في سيره. الثورة الفرنسية أذكت عقول الشباب من جيله وحمست فكرهم، لقد كان مع هولدرلين وشيللنغ يتسابقون للاطلاع على الجرائد الفرنسية. حققت هذه الثورة بالنسبة إلى هيجل نموذج الحرية الإنسانية... في شكل إعلان الإنسان سلطانا على الأشياء.

أربعون سنة فيما بعد، ما زال هيجل يتذكر ذلك الحماس والأمل: " فجأة أصبح للمفهوم وللفكر قيمة، ولم يستطع البناء القديم للحزن والأسى أن يصمد في

وجههما، [...] منذ أن كانت الشمس في كبد السماء – لم نلحظ الإنسان وقد انكب على فكرة وأسس بواسطتها الواقع.. وإذن كان شروقا رائعا للشمس. كل الكائنات المفكرة احتفلت بهذه الفترة، فطغت الانفعالات العظيمة على القلوب وهز الحماس العالم كما لو أنه حقق التصالح الفعلي للإلهي بالإنساني. (ص 401، leçons sur la philosophie histoire).

شمس فرنسا هذه أفضحت بؤس ألمانيا: عالم إقطاعي، متشتت سياسيا، فاسد اجتماعيا ودينيا. فباتت الثورة الفرنسية هي النقيض الصارخ لهذا الواقع البئيس". على الروح أن تعيش في عالمين مختلفين متناقضين، حتى يتسنى لها أن تعيش كرامتها وحرمتها وتواجه الفوضى والعنف". (الاستطيقا ج 1، ص 47).

نمى لدى هيجل شعور بأن عالما جديدا على وشك أن ينهض من أنقاض عالم قديم. عالم العقل والروح الذي لا يجد له مكانا فيما يحيط به.

أثناء الاستيلاء على لاباسطي (la Bastille) كان هيجل شاب (19 سنة) ثم في 24 سنة من عمره كان (thermidor) سقوط روبيسبير وفي 29 سنة (18 بروميرٍ)إنقلاب نابوليون. في 1807 كان منغمسا في إتمام كتابه "فينومنولوجيا الروح" لما تمركزت قوات الاحتلال الفرنسي قرب منزله بيينا lena. كما كتب علم المنطق فيما بين 1816/1812 أي في مرحلة الانتفاضة وهزيمة واترلوا. لتحقيق السعادة لابد من تجربة الشقاء، إنها المعضلة الكبرى لهولدرلين وغوته، الفكرة الأساس لفلسفة التاريخ عند هيجل. إن هدف التاريخ هو تحقيق الحرية لا بتقدم خطي إنما بتقدم دائري جدلي تناقضي: حين يتحقق المفهوم في الواقع فهو يشبه البرعم الذي يحمل كل خصائصه في ذاته، وحين يتفاعل مع الواقع ينبثق. كذلك الروح إلا أنها في تفاعلها تعاني آلام المخاض والصراع مع ذاتها وملامحها ونقائضها.

حوالي 1800 تعقد الأفق التاريخي بالنسبة لهيجل: فالحلم الهيلنستي الكبير بعد الرعب والقمع بات سرابا. ولم يتحقق الإنسان الحر، ولا المجتمع المدني والمصالح الخاصة توافقت مع الدولة ولا الإنسان الأخير بدأ في الظهور. الشيء الذي سيحققه نابليون: قوة عسكرية، دولة جديدة، مجتمع مدني.. لكن هذا التدخل العسكري الفرنسي سيأزم الوضع الألماني وسيمنح القوة للقوى الفيودالية والرجعية ببروسيا والنمسا...*

مفيد القول أن الثورة الفرنسية دفعت الإنسان إلى التساؤل عن مكانته كفرد في الطبيعة وفي المجتمع.. ذات الثورة منحت الإنسان الشعور بالحرية وتجربتها.. "لكي يحصل الإنسان على حريته العليا وعلى سعادته، لكي يكون في ملاذه داخل العالم الجديد عليه أن يتجاوز التناقضات لا بالصراع والمعركة ذلك لأن مبدأ العالم الجديد غير مشكوك فيه وإنما بالعقلنة الكلية للواقع، بالوعي بأهمية التناقض وعقلنته". (ص 13 غارودي).

إن التصور الهيجلي للفلسفة كتجاوز للفن والدين في التعبير عن الحقيقة المطلقة يعالج علاقة اللانهائي بالنهائي(1)، وهي علاقة يصفها هيجل بالتمزق، الذي يظهر في مظاهر شتى: "كانقطاع عن العالم الواقعي" أو "كانفصام بين الوجود الداخلي والوجود الخارجي".. حيث لا تشعر الروح بارتياحها في الحاضر المباشر.. قلق، استيلاب، اضطراب وهو نفس الشيء الذي تُعبر عنه الثورات السياسية. من هنا تكون مهمة الفلسفة هي حذف هذا التمزق وهذا التوتر بالبحث عن تصالح المتناقضات وتجاوزها. "لما يبدو جانب من الروح غير مرتاح، تشحذ الفلسفة النظر لإدراك المقلق [...] ثم القيام بما من شأنه تطمينها ومواساتها من بؤس هذا العالم.. لكن على المستوى الفكري وفي مملكته، ذلك لأن الروح التي لا ترتاح في الوجود تنطوي على نفسها وفكرها لترتاح داخل كليتها" (تاريخ الفلسفة ص 318).

لكن معالجة التناقض لا تخلو من تناقض لدى هيجل، وهو ما نلمسه في مفهوم النهاية على شكل تناقض بين المنهاج وبين النسق.

المنهاج الجدلي يتأسس على الاختفاء والموت، منهما تبرز التناقضات الداخلية المكونة للحياة في الطبيعة وفي التاريخ وفي الفكر – النهاية هي لحظة

* - Roger Garaudy, Hegel Bordas. 1985.

لبداية جديدة وتطور جديد.. دورة لا نهاية لها ولا حدود.

أما النسق لديه فيبدو كوحدة كاملة، أي مبنية. فبلوغ الحقيقة المطلقة والنهائية يضعان هيجل في نهاية الزمان والتاريخ وفي وقف التطور في نقطة النهاية وإعلان نهاية التاريخ. " والحال أن النسق الهجلي ميت، ميت حقا"كما قال كويري.

إن هذا التناقض الجوهري هو الذي يفسر لنا تعدد التأويلات واختلافها لفلسفة هيجل فيما بعد، والتي يقسمها غارودي إلى أربعة تيارات:

♦ الأول: تشبث بالنسق الهيجلي باعتباره أيديولوجيا مبررة لأمر الواقع واعتبار الدولة فيه كلية من خلالها يحصل الفرد على قيمته وواقعيته. تيار محافظ جرماني قد يصل إلى الفاشية.

♦ الثاني: هو الآخر يهتم بالنسق لكن لا في جانبه المرتبط بالمجتمع والدولة إنما في الجانب الديني والتيولوجي.

♦ الثالث: وجه اهتمامه إلى المنهاج وانشغل بالتناقضات في جوهر العالم لكنه رفض حلول هيجل. وأبقى على الشعور التراجيدي للعالم والإنسان كما يتجلى في التصورات الوجودية المختلفة.

♦ أما الرابع: فإنه اهتم بالمنهاج والتناقضات فلم يدعها في فضاء الروح والعقل، بقدر ما أنزلها إلى الواقع التاريخي والواقعي، إنه التيار الماركسي.

و أخيرا الفلسفة لا يمكنها أن تنتهي إلا إذا تحققت الروح كلية. فنهاية الفكرة تقتضي نهاية الوجود. بعض نصوص هيجل تسمح بهذا التأويل: تأويل الفكرة الكلية النهائية... وتسمح بالتالي بالقول بنهاية الفلسفة. إلا أن التناقض بين هذا القول بالنهاية وبين تصور الروح لدى هيجل، باعتبارها ضد الطبيعة، وباعتبارها خلقا باستمرار، يملك تاريخا. النهاية ستجعل الروح طبيعة تكرر نفسها. فهل نهاية التاريخ هي تكرار التاريخ لنفسه؟ (ص 200 غارودي). هل هي مبالغة من طرف هيجل لإبراز لحظته التاريخية؟ "نهاية العالم هي الروح بحريتها وبالتالي واقعية هذه الحرية" (فلسفة التاريخ ص 30).

هامشان لأجل النهاية: إشكالية النهاية "نهاية التاريخ" و"موت الإنسان" من الموضوعات التي تطرق إليها ألكسندر كوجيف (Alexander Kojevnikov) (1968/1902) في كتابه "مدخل إلى قراءة هيجل"*. هذا المدخل هو في الواقع دروس حول "فينومنولوجيا الروح" لهيجل تم إلقاؤها فيما بين 1933- 1939، وهي تعليقات وتفسيرات وشروحات وتأويلات وترجمات تذكرنا بابن رشد وعلاقته بأرسطو. أهم ما يهمنا في كل هذا هو النص الكامل لمحاضرتين (1934/1933) حول فكرة الموت في فلسفة هيجل (صص 529-575). وهامشين (صص 434-437) أضافهما كوجيف فيما بعد. ولهما علاقة وطيدة "بنهاية التاريخ وموت الإنسان".

جاء في الهامش الأول: إن اختفاء الإنسان في نهاية التاريخ ليس نتيجة غائلة كونية: فالعالم الطبيعي سيبقى كما هو دائما. وليس نتيجة كارثة بيولوجية. فالإنسان سيستمر في الحياة كحيوان منسجم مع الطبيعة أو الوجود المعطى. ما يختفي هو الإنسان في حد ذاته أي فعل النفي لديه للمعطى والخطأ. أو بعبارة أخرى ستختفي الذات مقابل الموضوع. في الواقع نهاية الزمان الإنساني أو التاريخ، أي التعديم النهائي للإنسان أو للفرد الحر والتاريخي لا تعني سوى التوقف عن الفعل بالمعنى القوي للكلمة. وهذا يعني اختفاء الحروب والثورات الدامية ؛ وكذلك اختفاء الفلسفة. لأن الإنسان ما دام لن يجد ما يستدعي التغيير في ذاته لا يميل إلى تغيير المبادئ الصحيحة المؤسسة لمعرفته للعالم ولنفسه. لكن تبقى الأمور الأخرى قائمة: الفن، الحب، اللعب، إلخ.. باختصار كل ما يجعل الإنسان سعيدا. لنُذكر بأن هذه الموضوعات الهيجلية، طورها ماركس فيما سماه "مملكة الضرورة" و" مملكة الحرية "، الأولى تتسم بصراع الطبقات لأجل الاعتراف والصراع مع الطبيعة بواسطة العمل. والثانية تخلو من الصراع لأن الإنسان انسجم مع الطبيعة واعترف بأخيه الإنسان...

*- Alexander Kojève, introduction à la lecture de Hegel. Gallimard. Leçons réunies par Raymond Queneau, 1947.

أما الهامش الثاني (ص 436)، فيبدو كتعليق وتوضيح للهامش الأول. جاء فيه: إن نص الهامش الأول كان ملتبسا، حتى لا نقول متناقضا. فإذا سلمنا باختفاء الإنسان في نهاية التاريخ، وإذا اعتبرنا أن الإنسان سيبقى حيا من حيث هو حيوان. فما يختفي هو الإنسان حقيقة. في هذه الحالة لا يمكن القول أن الحب والفن واللعب ستبقى أمورا قائمة كما كانت. حين يتحول الإنسان إلى حيوان تتحول إبداعاته الإنسانية إلى طابعها "الطبيعي". يجب في هذه الحالة تشبيه الإنسان بالطيور وبناء أعشاشها والرُتيلاء ونسج نسيجها... والضفادع ونقيقها.. لن يكون الإنسان سعيدا بالضرورة، لكنه سيرتاح كحيوان ما بعد التاريخ وسيكتفي بطبيعته، إلى حد اختفاء الخطاب أو اللوغوس الإنساني. فالحيوان هو هوموسابيانس سيتواصل بحركات مشروطة بالسمع أو المحاكاة كرقصات النحل.. هكذا ستختفي الحكمة كلية كمعرفة تأملية للعالم وللذات.

هذه العودة إلى الحيوانية من طرف الإنسان ليست بالنسبة لكوجيف بالأمر البعيد التحقيق، بل هي واقع ماثل للعيان. فبعد معركة يينا أدرك أن هيجل كان على صواب حين اعتبرها نهاية التاريخ. في هذه المعركة وبعدها وصلت الطلائعية الإنسانية إلى حدها وغايتها أي إلى غاية ونهاية التطور التاريخي للإنسان. فما حصل بعد ذلك ما هو إلا امتداد مكاني للقوة الثورية الكونية كما حصلت في فرنسا من طرف روبيسبير ونابليون. كل ما حدث من أحداث: الحروب العالمية، هتلر، الثورات التحرر من الاستعمار. ما هو إلا اصطفاف لبلوغ هذه النهاية، التي وصلتها الولايات المتحدة فيما بعد....(فوكوياما..)

الشيء الذي سمح لكوجيف أن يستخلص بأن Américain way of life' هو نوع الحياة الخاصة بالمرحلة المسماة ما بعد التاريخ.. إنه " الحاضر الدائم " للإنسانية برمتها.

لكن كل هذا الاقتناع سيتبدد بزيارة كوجيف لليابان (1959). مجتمع غريب من نوعه، له تاريخ عتيق وعريق.. والوحيد الذي استطاع في أعين كوجيف أن يجرب "نهاية التاريخ" أكثر من ثلاث مرات: غياب الحروب الأهلية، القضاء على الإقطاعية وتحول حياة النُبلاء خارج كل اهتمام بالشغل إلى حياة الحيوانات (؟).

الحضارة اليابانية " ما بعد التاريخية " تختلف اختلافا كميا عن مثيلتها الأمريكية : في الدين في الأخلاق وفي السياسة.. ما يُميز اليابان هو Snobisme هذه الثقافة الخاصة جدا والتي تتراءى لنا في مسرح النو Nô وفي طقوس الشاي، وتوضيب باقات الزهور أو الورق وهي كلها محتديات سالبة لما هو "طبيعي" أو "حيواني"... تتجاوز كل تلك التي يمكن أن تأتي بها الأعمال التاريخية كالنزاعات الحربية أو الصراعات الثورية أو العمل/ الشغل المفروض. ورغم التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية يمكن لكل اليابانيين أن يعيشوا وفق هذه التقاليد الشكلية أي الفارغة من كل محتوى "إنساني" بالمعنى التاريخي للكلمة. هكذا يمكن لكل ياباني أن ينتحر بمحض الصنوبيزم انتحارا مجانيا (الصاموراي، الهاراكيري) خلافا للتضحية التي يمكن أن يضحيها الإنسان وفق قيم تاريخية.. هل سيتوقف التاريخ عند هذه اللحظة اليابانية الخالدة؟

بما أن أي حيوان لا يمكنه أن يكون صنوب (snob) فإن هذه اللحظة اليابانية ما بعد التاريخية ستبقى إنسانية لا محالة. وإذن لن يكون هناك نهاية للإنسان ما دام الإنسان العارف هو خلفية كل حيوان إنساني. لكن "الحيوان المتوافق مع الطبيعة أو مع الوجود المعطى " حيوان لا يملك صفات الإنسانية. لكي يبقى الإنسان إنسانيا عليه أن يستمر ذاتا تقابل الموضوع حتى ولو انتفت "الحركة السالبة للمعطى وللخطأ ". على الإنسان أن يستمر في اقتطاع "الأشكال" من مضامينها.. لا ليغير هذه الأخيرة، ولكن ليبقى معارضا لها ولأي محتوى يمكن أن يحتويه./.

يبدو أن فكرة الموت لدى هيجل ليست هي نهاية التاريخ ولا نهاية الفلسفة ولا حتى نهاية النهاية.

النهاية عند هيجل هي تحقق الروح المطلقة، أو تحقق الفكر بصفة مطلقة ". إن الحد الأخير (le terme - final) لهذه الصيرورة هو حدوث الفلسفة بصفة مطلقة" (ص 532). " لكن هذا الحدوث هو أيضا الغاية التي تنشدها الفلسفة منذ البداية "(نفسه). النهاية بهذا المعنى هي نهاية الجدل، نهاية

النسق الذي هو مملكة مغلقة تتحرك بالسلب في شكل دائري.

الإنسان الذي يقصده هيجل حسب كوجيف هو الإنسان بالمعنى الديني ذلك الذي ينتمي إلى الديانة اليهودية-المسيحية. الموت لديه هو الانتقال إلى العالم الآخر والمكوث فيه (ص 537). "الإنسان لا يصل إلى الله إلا بعد موته. آنذاك يحقق روحانيته كلية" (نفسه). وإذن للإنسان نهاية، يعيشها في زمانه ويعيها الشيء الذي يدل على أنه كائن فردي وحر وتاريخي. فلسفيا لا يوجد الإنسان إلا داخل العالم الطبيعي، خارجه فهو عدم محض. مسيحية هيجل تبدو حسب كوجيف ذات مسحة علمانية بله ملحدة. (538). فالروح المطلق لا معنى له خارج الإنسان في العالم. فهو خطاب هذا الإنسان كما يبدو فلسفيا، هو "النسق" أو "العلم". أي فلسفة هيجل (539). وهذه الأخيرة هي "فلسفة للموت". "فالوعي الشقي" و"الألينة" و"التمزق" هي من خصائص هذا "الكائن الميت". لكن قوة الفهم والمفهوم و"مكر التاريخ" هو ما يجعل الإنسان قادرا على وعي المطلق. وهكذا يتم الوعي: "إن المفهوم أو الأصح معنى الوجود لا يختلف في شيء عن الوجود نفسه، اللهم بغياب معنى وجود هذا الوجود. نفس الشيء بالنسبة لمعنى أي شيء موجود : ما دام الوجود هو إدماج لكل المعاني عامة. فالمعنى – الجوهر لشيء ما هو كما نقول هذا الشيء نفسه ناقص وجوده، والحال أن الطرح الذي ينقص الوجود من الوجود ما هو سوى الزمان، الذي ينقل الوجود من الحاضر حيث هو إلى الماضي حيث لم يعد وحيث هو معنى خالص (أو جوهر بدون وجود).

وما دام الأمر لا يتعلق بوجود جديد يوجد في الحاضر إنما هو القديم أو الماضي يمكن القول إنه جوهر حصل على وجوده أو بعبارة أخرى الوجود ليس وجودا فقط إنما هو أيضا مفهوم. أو بصيغة أخرى، أن للوجود معنى ما دام موجودا (كزمان). وبما أن نفس الوجود الماضي هو في الحاضر سيكون أيضا في المستقبل (وحيث أنه ما زال في الحاضر فهو جوهر دون وجود). يمكننا أن نقول للوجود غاية، (هذه الغاية هي تحويل المستقبل إلى حاضر أو مجيء الوجود إلى الجوهر وما هي إلا تحويل الحاضر إلى ماض أي تحويل الوجود إلى مفهوم): وهو ما يمكن أن نعبر عنه بقولنا: إن لوجود الوجود معنى، أو وهو نفس الشيء: للوجود سبب الوجود. هذا " السبب " هو تفكير الوجود " في الوجود. هكذا إذا كان الوجود والزمن سيان، فيمكننا أن نقول الوجود يتلاقى والفكر، وأن الواحد منهما يفكر في الآخر دوما أبدا، وأن الفكر هو محمول الجوهر أو إن أردنا " هدفه ". المعجزة في أطراف هذا الوعي ليس كامنة في علائقها، (ص 544) أنها علاقة مباشرة طبيعية : إنما هي كامنة في القدرة على إجراء الفعل والقيام بالانفعال. (545). وهو ما يسميه هيجل بالسلبية (Négativité) كلحظة في الجدل وكقدرة إنسانية أنتروبولوجيا. مفهوم السلب هو العدم المحض أما قدرة السلب فهي الإنسان: أي الموت. الإنسان يحمل "ميتاته" معه كقدرة على الاستمرار، كقدر..

قدر الإنسان الموت، هذا أمر مرعب، هذا تمزق في وجود الإنسان. لكن أهمية الموت تكمن في عمل الإنسان على تأجيلها ومعرفته أنه لا يستطيع إلغاءها. فالإشباع والاعتراف لا معنى لهما إلا في أفق الموت: إنه الكبرياء الذي يمنح معنى لوجود الإنسان وتاريخيته. موت الإنسان ليست هي نهاية الأشياء (....) الأول واعي معروف، أما الثانية فخارجية طارئة. الموت لدى الإنسان ترتبط بالثلاثية المفهومية لدى هيجل: السلبية، الحرية، الفردانية: يموت الإنسان فردا، بفعل السلبية التي تصل إلى حد العدم. وبين الفردية والعدم يمارس الإنسان حريته باعتباره كائنا يموت. (ص 557).

" إن الواقع الإنساني هو إذن في آخر التحليل "واقع موضوعي للموت".. فالإنسان ليس كائنا فانيا إنما هو الموت مجسدا. إنه موت ذاته وجسمه الخاص. مقابل الموت الطبيعي البيولوجي موت الإنسان هو الموت "العنف"، الواعي والإرادي، الموت الإنساني وبالتالي الوجود الإنساني هو في العمق انتحار". (ص 369)

تحذير: من جهته يشير فرانسوا شاتلي في كتابه حول هيجل[1*] (ص 160) إلى "نهاية التاريخ"، ويحذرنا

[1]*- François Chatelet, Hegl, Ecrivains de toujours, Seuil. 1968- p. 160.

من منزلقين في محاولة فهم أو تأويل هذه النهاية. المنزلق الأول : يتعلق بالحكم السياسي لهيجل: إن "نجاح" ألمانيا كلحظة سلمية متشبعة بالإصلاح والتنوير والثورة الفرنسية والإمبراطورية النابليونية يعني أنها تجسد الدولة العقلانية أو أن مهمتها، إقصاء لكل أمة أخرى، هي تحقيق تلك الدولة في المستقبل القريب. هذا غير صحيح. الأمة الألمانية ستقوم بمهمتها هي الأخرى وتترك المكان لأمة أخرى، إذا ما صدقنا تلك القاعدة لفلسفة التاريخ الهجيلية القاضية بأن تلعب كل أمة دورا ودورا واحدا في مستقبل الناس. مثلما حصل للإمبراطورية النابليونية، ستعوض بروسيا بأمة أخرى أكثر دينامية إلى أن تتأسس في خضم فوضى الحروب الدولة الكونية أي العالمية. هذه الأخيرة لن تكون مختلفة جوهريا في تنظيمها وفي مشروعها عن الدولة البروسية:

سيكون هناك ملك يملك السلطة التقريرية وهيئة الموظفين المكلفين بتحديد المصلحة العامة و"دول" تمثل المصالح الخاصة. في أية أمة كان يفكر هيجل لتجسيد "التقدم " الآتي؟ ليس هناك من إمكانية جادة بهذا الصدد.

المنزلق الثاني: يتصل بالدلالة "الأنطولوجية" لصيغة: " نهاية التاريخ". يمكننا أن نؤولها كإلغاء للزمان، كانت المسيحية تعتبر الزمان مخلوقا، له بداية ونهاية وفي اللحظة المعلومة لن يبق مناك من زمان: يوم القيامة. أنطولوجية كهذه لا معنى لها في تصور هيجل، فالوجود (= الروح) صيرورة لا يمكن إلغاؤها. والإنسانية ستستمر في صيرورتها، لكنها في الدولة العالمية لن تتطور ولن تخلق شيئا جديدا، ستكون إيجابية وستعيش في مجتمع كامل الشفافية. ما ستكون عليه طبيعة هذا الوجود؟ هذا أمر يستحيل تخيله. ألكسندر كوجيف طور بهذا الصدد تصورا مغريا يتأسس على تأويل ما لـ Snobisme الياباني.

ومهما يكن من أمر فالدولة الحديثة ستُنهي التاريخ. كما أن العلم سيختم المعرفة. ويغدو الإنسان عارفا لكل ما يمكن معرفته ولكل ما يريده.

شبح النهايات: ما يجمع ويؤلف يوم القيامة (eschatologie) ومقاصد الغاية la téléologie لدى جاك ديريدا* هي la hantologie من الفعل hanter لا بمعنى تردد على مكان ما وإنما بمعنى سكن وكان المكان مسكونا لكن من طرف روح ما أو شبح ما. الهانطولوجيا (علم الأشباح) حرفيا هو بحسب ديريدا "منطق لأرواح الأشباح" أكثر شساعة وشمولية من الأنطولوجيا باعتبارها منطقا للوجود. الهانطولوجيا تتضمن الوجود ووجود الأشباح أو الأرواح. ضمن هذا المنطق يندرج الحديث عن نهاية التاريخ. كيف يُمكن فهم الخطاب عن النهاية أو خطاب النهاية؟

لمقاربة هذا السؤال في محاضرة حول ماركس "إلى أين تتجه الماركسية" أو -وبنوع من اللعب على الكلمات، "هل الماركسية تحتضر؟" يعود ديريدا إلى "البيان الشيوعي"ويَعثُر فيه على هذه الجملة: "هناك شبح يهدد (يسكن) أوربا، إنه شبح الشيوعية*. الشبح هو تواتر رؤية ما. رؤية ما لا يرى. (ص 165، ديريدا) ثم يستدعي مسرحية شكسبير هاملت حيث تنفتح هذه الأخيرة برفع الستار على "شبح" الملك أو "روحه" التي ستعود. ويستدعي أيضا كاتبا آخر هو بول ڤاليري وكتابه "أزمة الروح" (1919). حيث يتحدث عن هاملت وهو يتملى في العديد من الجماجم باعتبارها أفرغت من أرواحها وباتت أشباحا: جمجمة ليوناردو وليبنتز وكانط وهيجل و.. ماركس. كل هذه الأشباح والأرواح تسكننا بشكل غريب وتسكن مستقبلنا بشكل أغرب. إن إشكالية إلى أين تتجه الماركسية "أو نهاية الماركسية": ليست بالأمر الجديد الذي طرأ مع انهيار الاتحاد السوفياتي ومن معه. إنه سؤال قديم طرح على الأقل منذ الخمسينيات في القرن الماضي.

وعرف كل الصياغات التي ترددت مؤخرا سواء على لسان فوكوياما أو غيره ": نهاية التاريخ، نهاية

*- Jacques Derrida, Spectre de Marx Galité. 1993.

*- يشير جاك أتالي في كتابه "ماركس أو روح العالم إلى أن من بين الذين ترجموا " البيان الشيوعي" ابنة ماركس لورا من الألمانية إلى الفرنسية: نفي الوقت الذي كانت الترجمة من الإنجليزية إلى الفرنسية تقول:

- « Nous sommes poursuivis par un fantôme, le fantôme du communisme »ترجمة لورا تقول:"هناك شبح يهدد أوربا، إنه شبح الشيوعية ".

الإنسان "نهاية الفلسفة" "الإنسان الأخير".. كل هذه النهايات يقول ديريدا قديمة: هيجل، ماركس، نيتشه، هايدجر، كوجيف.. (لا يشير ديريدا إلى فوكو بالإسم). فما معنى نهاية التاريخ؟ إنه حدث في التاريخ، وبالتالي أليست نهاية التاريخ هي نهاية مفهوم معين للتاريخ؟ (ص 38 ديريدا.spect)، لدعم مواقفه هذه، يشير ديريدا إلى موريس بلانشو كمثال عن أولئك الذين كتبوا عن "نهاية الفلسفة" (1959) و"الإنسان الأخير" (1957). إلى أين يسير بنا الزمن؟ ويسير بنا العالم؟ إنه "روح" تسير (هيجل) وشبح لا يمَلُّ العودة بل يهدد بالظهور في المستقبل. "أشباح ماركس" تدل على كل الأشكال التي "تسكن" ما يهيمن الآن على الخطاب. ففوضى العالم الآن والرأسمالية الجديدة والبيرالية الجديد، لا واحدة منها تستطيع التخلص من أشباح ماركس. (ص 69. ديريدا .spect). لقد تنبأ ماركس وأنجلز بالتهديد الذي سيمارسه شبح الشيوعية. (48-1847) تهديدا لكل القوى المهيمنة في أوربا القديمة. شبح سيأتي ويتحقق في المستقبل. وليس شبحا سيعود من ماضيه. فهو ليس ككل الأشباح التي عادة ما تعود وتنبعث من الماضي من القبور والخلاء والظلام. هذا الشبح الأحمر لا يسكن أوربا إنما يهددها بسكونه فيها مستقبلا.. أي الآن في نهاية التاريخ، وكما صرح بذلك هيجل في 1848 عند حلول المعرفة المطلقة، هذه المعرفة التي كان يفترض ماركس وأنجلز ضرورة مرورها بالشيوعية "مملكة الحرية".

فهل نهاية التاريخ والإنسان الأخير كما يقول به فوكاياما أي ما بعد الامبريالية والليبرالية هي النهاية؟ في هذه النهاية يبدو أن الحاجة ملحة ليس فقط لأشباح ماركس ولكن للماركسية في حد ذاتها بالفعل. فالفرق بين الشبح أو الروح والوجود بالفعل يجب اختراقه كما تخترق الطوباوية بالتحقق أو بالثورة (ص 71. ديريدا، .spect).

يبدو أن ديريدا في هذا الكتاب (أشباح ماركس) يريد أن يتحمل مسؤوليته تجاه الماركسية حيث يشير إلى وجود خطاب مهيمن يقول: "لقد مات ماركس وماتت الشيوعية.. بآمالها وخطاباتها ونظرياتها وممارساتها.. لتحيا الرأسمالية، لتحيا السوق الحرة والليبرالية الاقتصادية والسياسية" (ص 90، .spect).

يجب فضح هذه الهيمنة وفضح خلفيتها "نهاية التاريخ". وذلك لا بمواجهة دوغمائية بأخرى وإنما بالتركيز والتذكير بروح ماركس. (ليس ديريدا بمفرده من أشار إلى أرواح ماركس، هناك أيضا جاك أطالي "كارل ماركس" أو روح العالم)*.

يعتبر ديريدا كتاب فوكوياما "إنجيل" جديد لأنه يبشر بموت الماركسية ونهايتها. وفي هذا وكتلميذ نبيه لكوجيف يجيب عن السؤال "إلى أين يتوجه التاريخ" بقوله إنه يتوجه نحو الليبرالية حيث نهايته وغايته (ص 98-99). وكل الأحداث التاريخية التي لا تتوافق وهذا السير التاريخي هي أحداث امبريقية تجريبية لا تؤثر في السير العام للجزء الأكبر من البشرية.

الخبر السار الذي يحمله "إنجيل" فوكوياما "نهاية التاريخ" يتقاطع مع فكرة "أرض الميعاد" اليهودية. وإذن نهاية الإنسان في قول هذا الأخير هو الإنسان المسيحي وهو نفسه المسيحي الذي أشار إليه هيجل حين تتجسد فيه الدولة الكاملة. هذا ما سماه ماركس وكذا ديريدا بالتحالف المقدس (ص 105).

ألا يستدعي هذا التحالف "نهاية قيامية" ثالثة لتكتمل في الشرق الأوسط وبالضبط في فلسطين كل عناصر الحرب العالمية؟ دينيا واقتصاديا وإستراتيجيا..؟ (التشديد من ديريدا).

يبدو العالم في "حالة سيئة" فكيف تكون النهاية: نهاية، يتحقق فيها الحلم والسعادة والخلاص؟ إن فقر فوكوياما وبؤسه الفلسفي أو سذاجته كما يُسميها ديريدا هو ما يُفسر هذه السطحية في فهم "تاريخ البشرية". فأين هي ذاكرته من ماركس وإشكالية "الإنسان من حيث هو إنسان"، ومن نيتشه الذي لا يرى فيه إلا مفهوم "النسبة" علما بأن آخر إنسان هو "الإنسان العلي" لدى فيلسوف المعرفة البهيجة وزارادشت، ومن فرويد وهوسرل.. (114، ديريدا).

---

* - Jacques Attali, Kal Marx ou l'esprit du monde, livre de poche, 2005.

هل نحن في حاجة إلى الفلسفة؟

د. محمد حجاوي
أستاذ باحث في الفلسفة.
كلية الآداب والعلوم الإنسانية. ظهر المهراز. فاس.

إلى فلذتي كبدي
سارة وأيمن

استهلال:

"يتعين على الفيلسوف أن يكون بدون جواز سفر,لا بل دون أوراق هوية, ولا ينبغي علينا أن نطالبه بتأشيرة، لأنه يمثل إرثا إنسانيا" دريدا.

المهمة العسيرة

حينما فكرت في الكتابة في الموضوع قفزت إلى ذهني أسئلة جدية كثيرة، كادت تجعل مهمتي عسيرة للغاية, بل كادت تحول بيني وبين تحقيق هذه المهمة, لأسباب عدة أهمها أنني تذكرت سؤال تيودور ويزرمان القائل: "الم يعد هذا السؤال-عن الفلسفة طبعا – من فرط تكراره يثير اشمئزاز الفلاسفة أنفسهم؟

من وقع هذا السؤال، ثار في ذهني سؤال اكبر من هذا بكثير: هل نحن في حاجة إلى الفلسفة؟ وما العيب في التساؤل حولها؟

يبدو لي أن تكرار طرح السؤال ليس دليلا على إفلاسه، فالسؤال يصبح مفلسا عندما يخلو من عنصر الإثارة الفكرية والقلق الفلسفي.فهل هذه الإثارة تتحقق في واقعنا الحالي؟

إن ما يخلصنا من وهم البحث عن سراب ماهوي للفلسفة العربية هو أشكلة السؤال،علما انه ولد يوم ولدت الفلسفة في مدينة مطلية اليونانية ليستمر مطروحا في الفلسفة الحديثة والمعاصرة إلى اليوم. فقدر الفلسفة أن تبقى تتساءل وأن تتخذ من ذاتها موضوعا لهذا التساؤل.

الأسئلة الصعبة:

أليست الفلسفة والتفلسف من المصطلحات المُدانة في العرف الاجتماعي؟

الم يفتي ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمان بن موسى بن أبي النصر المعروف بالشهرزوي بتحريم الفلسفة؟

ليست هذه أول مرة تهاجم فيها الفلسفة وتنبذ بوصفها شيئا تافها، فقد أدان التفكير الكنسي الرسمي الفلسفة المستقلة على أساس أنها غواية دنيوية تصرف الإنسان بعيدا عن الله، وتحطم روحه بمسائل زائفة. ليس هذا فحسب، فقد هاجمتها النزعة الشمولية اليائسة على أساس أن الفلاسفة لم يفعلوا أكثر من تفسير العالم بطرق شتى، بينما المهم هو تغييره. الم تسخر فتاة من الإماء بطاليس الذي يعد أول الفلاسفة اليونانيين حين شاهدته يقع في حفرة أثناء ملاحظته للسماء؟ ضحكت عليه الفتاة الشراقية وأغرقت في الضحك، ضحكا لا زال يتردد حتى اليوم.فهل سيظل الفيلسوف،كما يقول أفلاطون الذي أورد الحكاية، دائما موضع ضحك، لا من الفتيات الشراقيات وحدهن، بل من أغلب الناس بوجه عام؟

لكن والحال هذه ما مآل حركة الإنسان الانفعالية إن لم يجب عن أسئلة الفطرة: من أين؟ وإلى أين؟ ومتى؟ وكيف؟ ولماذا؟

وهل الفلسفة شيء آخر غير الإجابة عن هذه الأسئلة؟ وهل كان تحرك العرب- المسلمون دون هدف؟

ألم ينشئ العرب فلسفة متميزة منسوبة إليهم تاريخيا وحضاريا طوروها اثر اطلاعهم على الفكر الفلسفي اليوناني ثم أضاعوها اثر هجمات المغول والصليبيين والمستعمرين الغربيين، فقدوا بضياعها مقومات الحضارة؟

أليس العرب اليوم، في ظروفهم الراهنة التي يمسها نزيف الدم وفداحة التمزق الذي يحيق بصفوفها لأحوج ما يكونون إلى استعادة السؤال الفلسفي المبدع لارتياد آفاق فلسفة عربية معاصرة لها في تراثهم جذور راسخة، ولهم في التجارب الفلسفية للأمم من حولهم مصادر غنية[1]؟

قمة القلق والحرج

لقد أفضت بي هذه التساؤلات الكثيرة إلى ما هو ادعى إلى الحيرة والارتباك، وهو، ما حكم هذا الإسراف والهذر لإمكانات نهضة الفلسفة وشروطها في ميزان العروبة والإسلام والقومية والإقليمية؟

ألم يحاول الكندي والفارابي وبن سينا وابن رشد إدماج الفلسفة ضمن الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، فاعترض عليهم كل من الغزالي وابن خلدون؟

نروم من وراء كل هذه الأسئلة الكشف عن واقع وآفاق الفلسفة عربيا ضمن الإنتاج المعرفي في الفكر العربي المعاصر، والسؤال الذي يواجهنا بإلحاح ونحن بصدد التفكر في هذا الهدف يتعلق بوجه عام بالفلسفة العربية المعاصرة، وتحديدا بحقيقة وصفها بمعنى أصح: هل توجد فلسفة عربية معاصرة أم لا؟ وما السبيل إلى إعادة بعثها؟ وهل هي تقليد وتبعية أم هي إبداع وتأسيس لفلسفة أصلية؟

فكيف السبيل، إذن، إلى إنتاج فلسفة عربية معاصرة لا تكون إعادة قراءة وإعادة إنتاج للفلسفة الغربية؟

تقتضي معالجة هذا السؤال طرح سؤال آخر مؤداه: هل هناك فلسفة تخص العرب لم تكتب بعد؟

مهمة دعم الجهود البناءة

إن أحد منافذنا إلى الفلسفة يمر عبر تجاوز المأزق الذي توجد عليه الفلسفة اليوم في العالم العربي. مأزق عبر عنه الأستاذ وقيدي كما يلي:

تلتقي مشكلة الفلسفة عندنا اليوم بما هي عليه في العالم غير الأوروبي وغير الغربي. إذ بينما يكون عليه أن يقبل مشاكل الغير باعتبارها إنسانية عامة، لا يستطيع لعوائق حضارية وثقافية ولغوية أن يوصل مشاكله إلى الغير باعتبارها مشكلات من نفس المستوى. والسؤال الإشكالي بهذا الصدد يصوغه الأستاذ وقيدي[2] كالتالي: كيف يستطيع فكر ما في الوضع الذي يوجد عليه في بلدنا وفي بلدان أخرى مماثلة له، أن يفكر في المباشر الذي يمثل في واقعه وأن يجعل هذا التفكير ذا قيمة إنسانية عامة؟

إن الأمر لا يتعلق بميلاد أو نشأة الفلسفة، يضيف الأستاذ وقيدي، بل السؤال يتعلق باستئناف القول في الفلسفة. استئناف واستمرار التجاوب مع مشكلات إنسانية متجددة.

أصالة الطموح وجديته

ضمن هذا الإطار يندرج كتاب الأستاذ علي حرب "الفكر والحدث[3]" وهو عبارة عن حوارات أجراها في أوقات متفرقة جمعها تحت عناوين مختلفة من بينها حواره حول "الفلسفة والحدث" مداره هو ما طرأ على الساحة الفلسفية من تغيرات جذرية طالت العلاقة بالفلسفة مفهوما وممارسة، مهنة ودورا.وقد ارتأينا من جهتنا استلهام أفكاره نظرا لأصالتها وطموحها وجديتها خصوصا إصراره على انجاز عملية الجمع بين أصالة الفلسفة وخاصيتها الإبداعية والنقدية. وهو رهان صعب، يتساءل:

أليس التفلسف ضربا من التأمل بغض النظر عن الانتماءات، ومن دون الالتفات إلى التمييز بين ما هو عربي وما هو غربي؟

يبدو أن الانتماء إلى ميدان الفلسفة، يضيف الأستاذ علي حرب، يقتضي عدم التمييز بين فلسفة عربية وأخرى غربية. فالتميز والفرادة والخصوصية تخص الفلسفة كفضاء فكري أيا كانت هويات العاملين فيه الثقافية والجغرافية.

صحيح نحن لا نعدم في النهاية خصوصية المرء وانتماءاته، ولكن المهم يقول،،علي حرب،هو أن يتعامل معها بصورة منتجة وفعالة. فالواحد منا

---

[1]- أبو يعرب المرزوقي. نحو فلسفة عربية متميزة، ضمن آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، ط1، 2001، بيروت، لبنان، ص ص 8-33 . بتصرف.

[2]- محمد وقيدي. جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب،1999 ، ص ص 70-72 .

[3]- علي حرب. الفكر والحدث: حوارات ومحاور، دار الكنوز العربية، ط1، 1988 ، بيروت، لبنان، ص ص 214-223 بتصرف.

عندما يمارس التفلسف أو يقرأ نصوصا لفلاسفة معاصرين إنما يكتب بلغته وبذاكرته، وتجربته ومعاناته.وبذلك يكون الفيلسوف يمارس عالميته من خلال خصوصية، ويبلغ كونيته بقدر تفرده.حتى الشارح لا يكون شارحا بالمعنى السلبي للكلمة بل انه يتدخل في إعادة تركيب النظام المنطقي للنص، ويظل بذلك المرشد الذي يوضح المسائل الصعبة.

لهذه الاعتبارات كلها، آن الأوان في اعتقادنا، لتجاوز التقييمات الخادعة التي تميز بين فلسفة عربية وفلسفة غربية. فالمطلوب أن نكتب فلسفة بالعربية، فلسفة تثير بأفكارها ومفاهيمها العرب وغير العرب على السواء ما عدا ذلك فنحن لن ننتج فلسفة.

يستحيل إنتاج فلسفة ما دمنا نبحث عن فلسفة عربية، لأن خلف هذه العبارة إمكانية قيام فلسفة تخص العرب وحدهم من دون سواهم. وإذا تحقق مثل هذا الادعاء فلن تكون سوى عقيدة أو إيديولوجيا. وهذا يؤدي إلى أدلجة الفلسفة وتسييسها، وفي هذا بالذات مقتلها. ينبغي أن نتوجه نحو الكائن ونحسن قراءة الحادث، بعبارة أخرى، آن الأوان لنكف عن تعريب الفلسفة، وننصرف لإنتاج أفكار تهم كل ذات مفكرة. وكل من قام منا بمثل هذا العمل يستحق آنذاك نعته بفيلسوف عربي، فالأفكار لا جنسية لها. والفلسفة كما جاء على لسان جيل دولوز هي إبداع ونحت المفاهيم. إن القول بوجود فلسفة واحدة لا يلغي تعدد الفلسفات واختلافاتها باختلاف الفلاسفة. فالمجال الفلسفي يبقى واحدا. والتفلسف ليس سوى إعادة إنتاج وإعادة قراءة. لكن هذا لا يعني أنه مجرد تقليد أو استهلاك لما ينتجه الغير.فإعادة الإنتاج هي فعل معرفي، أو فاعلية فكرية لا تخلو من ابتكار وتجديد.

لا عيب للمشتغل بالفلسفة، في أن ينطلق ممن سبقه، لأنه سرعان ما يخرج منه بالذات، أي يشتغل عليه فقط كذريعة لإنتاج أفكار جديدة، وابتكار مفاهيم جديدة تؤدي إلى تغيير الخارطة المفهومية برمتها. بمعنى أنه يؤدي إلى تغيير علاقاتنا بسائر المفاهيم. هكذا، فبنقد ديكارت أو كنط أو نيتشه أو فوكو سيتغير فهمنا للفكر والعقل والحقيقة والذات. وهكذا نشأت كل فلسفة كبرى. ونحن إذا أردنا التجديد فعلينا أن نعترف بما حدث وأن ننطلق منه لاستحداث مفهوم جديد أو لتحديث مفهوم قديم.

آن لنا أن نتحرر من عقدتنا اتجاه الغرب واتجاه التراث في آن واحد.لكي نرى ما يستجد عندنا من كتابات فلسفية. فنحن تجاوزنا طور التقليد والتبني.

صحيح لا بد من استخدام مناهج الغير وأدواتهم، لكن لا يجب تبنيها، بل إعادة صوغها والتفكير بها وفيها وعليها. إذاك تصبح الأداة أداتي، والمفهوم مفهومي، والنص نصي، واللغة لغتي. ألم يتجاوز الخطيبي الفرنسيين مستعملا لغتهم التي هي لغته، وأنتج من خلالها فلسفة باللغة الفرنسية هي فلسفتنا؟ يصدق هذا القول أيضا على جاك دريدا الذي نستخلص من كتابه أحادية الآخر اللغوية قوله: " أنا لا أملك إلا لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغتي، فلغتي الخاصة هي لغة لم ترق بعد إلى مستوى اللغة، ولغتي الخاصة هي لغة الآخر". إن اللغة اختلاف، وذاك هو موطن الهوية بامتياز.

نستنتج من هذا القول، أن العامل في الحقل الفلسفي ينتمي إلى التراث الفلسفي بصفته تراثا يخترق الحواجز اللغوية والدينية والجغرافية ولنا في تجربة كل من فرانس روزنزفايغ وحنا أرندت وإيمانويل ليفيناس أسوة حسنة. فالأول ألماني المولد واللغة ينطلق من مقولة أن الشعب اليهودي لا يجد مظهره الهوياتي في اللغة التي يتكلمها لأنه دائما كان مهاجرا لا لغة أصلية له، بل كان دائما يتكلم لغة المضيف، لهذا فهو يعتقد أن اليهودي يستخدم لغة المضيف لأسباب نفعية. أما حنا أرندت فموقفها مناقض للموقف الأول. فبالرغم من هجرتها المبكرة إلى أمريكا واكتسابها للغة الانجليزية فهي لم تقطع صلتها بأصولها الألمانية أو بلغتها الألمانية. بل إنها عبرت أكثر من مرة عن عدم قدرتها على تحمل مهجرها الجديد. وحنينها الدائم إلى الانطولوجيا في ألمانيا. ودافعت عن ضرورة الفصل بين ممارسات النازية بحق اليهود وبين اللغة الألمانية بما هي لغة الكينونة بامتياز.فليست اللغة الألمانية هي التي جنت وارتكبت الفظائع خلال الحرب العالمية الثانية وإنما بعض الألمان وشتان بين الألمان واللغة الألمانية. أما إيمانويل ليفيناس فتجربته تختلف عن

سابقيه. فهو بحكم أصوله الليتوانية وإتقانه للغة اللتوانية والروسية والألمانية والعبرية، فان البحث في مسائل الأصل أو اللغة الأم ليست أولوية بالنسبة إليه، فرغم أنه عاش بكل كيانه الفكري والنفسي داخل اللغة الفرنسية إلا أنه لا يجد حرجا في الانفتاح على اللغات الأخرى. فماهية اللغة عنده في النهاية صداقة وضيافة[1].

إن الباحث في الفلسفة يمكن أن ينفتح على كل التراثات ومختلف فروع المعرفة. لا شك أن للتراث الفلسفي العربي خصوصية، لكن هذه الخصوصية هي لغوية أكثر مما هي معرفية، بمعنى أن النص العربي القديم يقدم إمكانا لتشكيل نص عربي حديث. فأنا قد أشتغل على الفارابي كما أشتغل على أرسطو أو ديكارت ولا أشعر أني أنتمي إلى الفلاسفة العرب، أكثر من انتمائي إلى الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. إنها لذة النص سواء كان لألماني كنيتشه، أو لباكستاني كمحمد إقبال... وذلك بقدر ما أنتمي إلى عصري وأتحدث بلغته أو أنخرط في مشكلاته. والأهم أن الفلسفة المعاصرة تشكل ترسانة مفهومية يمكن استخدامها سواء لفهم العالم، أو لإعادة فهم الفلاسفة القدامى من عرب وعجم.

جرأة الموقف

يبدو أن الوقت قد حان لكي يدرج الفلاسفة العرب أنفسهم ضمن سلك الفلاسفة عموما، ويعتبروا النتاج الفلسفي المكتوب بالعربية إعادة قراءة للفلسفة اليونانية، موطنها الأصلي، كما كان لهذا النتاج أثره في تشكيل الفكر الأوروبي الحديث رغم تناسيه وتجاهله وطمسه من قبل الغربيين. إن مهمة الفيلسوف العربي اليوم تتمثل في إعادة قراءة تاريخ الفلسفة لفضح ممارسة فلاسفة الغرب اتجاه الفلسفة العربية من استبعاد وإقصاء.

نعم يقول علي حرب، نحن نفكر اليوم بواسطة فلاسفة الغرب، ولكننا نفكر أيضا عليهم، بمعنى أننا نشتغل على نصوصهم لكي نفكر فيما استبعدوه من التفكير. وبذلك سنسهم في تجديد الفكر الفلسفي عموما، ونمتنع عن وضع الحدود بين الفلسفة الغربية واليونانية من جهة والفلسفة العربية من جهة ثانية.

بالطبع لابد من الإقرار باختلاف عصور الفلسفة وقطاعاتها ومدارسها، لكن كل قراءة فاعلة تقدم نسخة جديدة لما أقرأه. بمعنى أنني أنتج نصا يختلف عن النص الذي أنشغل به وأشتغل عليه، وهو نص يعكس تجاربي ومعايشاتي وبيئتي وثقافتي، أي تراثي الذي يشكل ذاكرتي.

في الحاجة إلى إبداع فلسفي

إن الواقع المأزوم هو الذي ينتج فلسفة، وحيثما توجد أزمة أو مأزق، فثمة فكر فلسفي ينتعش، حيث تزدهر الأسئلة وتتعقد الإشكالات، وحالنا اليوم لا يحيد عن هذا التوصيف لهذا يبدو لي أن الفرصة أصبحت سانحة وملحة للانعطاف نحو الفلسفة، وهو مطلب يقول عبد العزيز البومسهولي[2]، مطلب يقتضي المغامرة التي تقض مضجع الفيلسوف وتضعه أمام تجربة الفكر بما هي ذلك الاستثناء النادر الذي يتيح للفيلسوف إمكانية إحداث الفجوة والانخراط في المساهمة الكونية. وتجربة الفكر هذه يضيف البومسهولي هي ما يسمح بتوليد المفاهيم بما هي الشرط الضروري لأية حياة فلسفية ممكنة.

ليست الفلسفة إذن موضوعا خاصا بالعرب أو بالعجم، ولا هي موضوعا خاصا كالوجود، الحقيقة، الآخر، الذات، ولا نسقا منغلقا، مما يعني حسب ما ذهب إليه حسن أوزال في مقدمة كتابه " تضاريس فكرية[3]" أن لا شيء يوجد خارجها. وهنا تكمن راهنية كل فكر ما دام أن أمر التفكير منذور للجميع، فهو ليس في ملكية أحد، فضلا عن كونه غير قابل للمتاجرة. وبالتالي من الممكن لأي كان أن يربط علاقة حية مع الفلسفة مثلا في صيغها القديمة ما دام أن المشاكل لا يمكن تجاوزها، أو لنقل أنها دوما خاضعة

---

[1]- جاك دريدا. أحادية الآخر اللغوية، ترجمة و تقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، ط1، 2008، الجزائر، ص ص 13-14

[2]- عبد العزيز البومسهولي. الفلسفة العربية، سؤال الكينونة والمستقبل، سلسلة أبحاث فلسفية، مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب، ط1، 2007، مراكش، المغرب، ص 9.

[3]- حسن أوزال. تضاريس الفكر، من أجل فلسفة محايثة، سلسلة أبحاث فلسفية، مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب،2012، مراكش، المغرب، مقدمة الكتاب

لمنطق التكرار، لكنه تكرار مختلف يقتضي منا إعادة صياغة هذه المشاكل من جديد لكن على نحو مخالف لأصحابها. نحو حدده إدريس كثير في كتابه " في الحاجة إلى إبداع فلسفي[1]" في محاولة الحفر في خاصية الفكر الفلسفي نفسه من حيث كونه فكر تساؤلي نقدي يروم خلخلة الأفكار الجاهزة وإعادة النظر في الحقائق القائمة بما هي حقائقه هو.

تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية

ينبغي آن يكون تاريخ الفلسفة عالميا[2]،عبارة كثيرا ما ترددت على لسان كارل ياسبرز واليوم حان أوان تجسيدها فعليا بدل الاقتصار على تبنيها كشعار فقط. لقد أدرك الإنسان انه لم يعد بإمكانه الانزواء في ركن ما من الكرة الأرضية المحدودة سلفا لينظر إلى ما بجواره فقط، فهذا الجغرافي مثلا لم يعد بإمكانه أن يقصر ملاحظاته على مناطق بعينها بل أصبح لزاما عليه آن يتوسع فيها لتشمل الكوكب كله،و هذا رجل الدولة أصبح لزاما عليه اليوم أن يضع في حسبانه موازين القوة المؤثرة على مصير الكرة الأرضية قبل أن يتخذ قراراته المهمة. كذلك الشأن بالنسبة للسياسة العالمية،لم تعد بدورها فكرا قاريا فحسب وإنما تغلغلت في الواقع في وعي الرأي العام، حتى التاريخ لقد أصبح تاريخا عالميا لا مجرد تاريخ غربي مغلق على نفسه، وعليه الم يحن بعد أوان الفلسفة لكي تصبح عالمية؟

محصلة القول أن المفكر الفيلسوف،اليوم، أصبح لزاما عليه العودة إلى كونية وشمولية الفلسفة،ليس في معناها الميتافيزيقي طبعا،بل في عالميتها اللامحدودة،لا بلغة ولابقومية ولا بدين.و ما هذه العالمية إلا التواصل والقدرة عليه، تواصل في التاريخ، تواصل في الجغرافيا وتواصل بمختلف الألسن.كلنا فلاسفة وكلنا سواسية في الفلسفة. وسيلة هكذا تواصل هو السؤال، وامتياز هكذا سؤال انه كلما شرع في تناوله فيلسوف فانه يكتبه كما لو انه لم يكتبه احد من قبله.

---

[1]- ادريس كثير و عزالدين الخطابي. في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزمن، عدد 48، ص ص 3-5.

[2]- كارل ياسبرز،تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية،ترجمة عبد الغفار مكاوي،دار الثقافة للنشر و التوزيع،1994،القاهرة،ص79

في معنى الاختلاف عند جاك دريدا الإرجاء والتأجيل

د. عمر التاور

باحث من المغرب

" الاختلاف، يكتب أو يقرأ ولكن لا يسمع"

(جاك دريدا)

لم يشتهر الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا (1930-2004) بشيء اشتهاره بالتفكيك وممارسته على النصوص الفلسفية وغير الفلسفية. ولم يكن التفكيك عند هذا الفيلسوف نظرية فلسفية أو منهجا في القراءة والتأويل، بل كان عنده إستراتيجية وممارسة للاختلاف؛ فلا عجب أن يستدعي مفاهيم أخرى تعمل من خلاله ويعمل من خلالها، كمفهوم الاختلاف، لا باعتباره تناقضا وتمايزا، بل باعتباره إرجاء وتأجيلا وعدم اكتمال.

بيد أن استدعاء مفهوم الاختلاف، اقتضى من جاك دريدا استعادة تاريخ الميتافيزيقا لاستقصاء ذاكرة الاختلاف، ولمساءلة ممكناته واستعمالاته عند فلاسفة ظلوا دوما - حسب دريدا - سجناء ميتافيزيقا الحضور، مثل: فريدريك هيجل وفرديناند دي سوسير وإدموند هوسرل.

1- هيجل والاختلاف

لم يعمل هيجل - حسب الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي - سوى أن فكر في الاختلاف باعتباره تناقضا يؤسس للتعارض والسلب. وبما أن هيجل ظل يفكر بمنطق الهوية وقد أصبحت محكومة بمكونات التاريخ والحركة والسلب، فإنه لم ير في الاختلاف إلا لحظة من لحظات الهوية الحقة التي هي تطابق الهوية مع الاختلاف[1].

إن الاختلاف عند هيجل تناقض وارد من خارج الذات ولا يعمل إلا على صيانة تطابق الذات داخل هوية مطلقة؛ فهو إذن اختلاف محكوم بالتطابق[2].

وبما أن هذا الاختلاف لا ينفلت من منطق الهوية وإسار النسق[3]، فإن هيجل حصر عمله في الوحدة والتركيب، ولم يفهمه إلا في أفق هوية يروم الجدل صيانتها وحفظها[4].

الاختلاف الهيجلي إذن يقوم على التعارض والتناقض[5]، تعارض بين نفي وإثبات، سلب وإيجاب. إنه اختلاف يقيم داخل النسق، ويدرك الذات والهوية داخل التعارض والتناقض؛ فهو وإن كان يفصل بين ذات وأخرى، بين هوية وأخرى، فإنه لا يروم، في خاتمة المطاف، إلا بناء ذات موحدة هي حاصل تطابق الهوية والاختلاف. لذلك يرى دريدا أن هيجل لم يدفع بالاختلاف إلى أفق أوسع وأرحب، لأنه لم يخرجه من

---

[1]- عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاورة الميتافيزيقيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص: 94.

[2]- يقول هيجل بهذا الصدد: "إن الأشياء المتباينة (...) تختلف عن بعضها البعض اختلافا بحيث لا يبالي أحدها بالأخر، مادام كل منهما مطابقا لذاته، ومادام التطابق يشكل مجال كل منهما والعنصر الذي يتحرك داخله"[1].

[2]- أورده: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع مذكور، ص: 90.

[3]- يقول عبد السلام بنعبد العالي بهذا الصدد: "منذ المثالية الألمانية، وهيجل على الخصوص، لم يعد بالإمكان طرح مسالة الهوية بعيدا عن مسالة الاختلاف. ما يؤكد ذلك، هو أن هيجل نفسه، في طرحه لمسالة الهوية والاختلاف، يبدأ بإبعاد الموقف الساذج الذي يتمثل وحدة الهوية كانسجام، ويدرك الاختلاف كتباين بين وحدات مغلقة"[1]

[1]- عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع مذكور، ص: 90.

[4]- يقول ولتر ستيس معلقا وشارحا وضع الهوية في الجدل الهيجلي: "لكل موجد جانبان ،جانب مباشر حاضر، ماثل أمامنا يسمى الظاهر، وجانب آخر غير مباشر، ليس حاضرا ولا ماثلا أمامنا. إنه ذلك الذي ليس هنا، والذي يشار إليه على أنه المصدر السلبي لما هو موجود أمامنا، هذا الجانب الآخر يسمى الماهية"[1]

[1]- ولتر ستيس: هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،1983، ص: 256.

[5]- يقول هيجل في كتاب المنطق: "إن التنوع والتعدد لا ينتعش ويحيا إلا إذا ذهب به إلى حد التناقض (...) حينما نذهب بالاختلاف إلى ما يكفي من البعد، نرى التعدد قد أصبح تعارضا، وبالتالي تناقضا"[1]

[1]- أورده عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع مذكور، ص:91.

نفق الحضور، بل جعله في خدمة الحضور[1] وحفظ وحدة الذات، ولم يجعله أفقا لخلخلة هذه الذات وهز وحدتها.

وإذا كان هيجل - في ما يقول دريدا - قد جعل الاختلاف رهين الحضور ولم يذهب به إلى أفق أوسع، فلأنه يعمل داخل النسق، ويفكر في الهوية داخل منطق الميتافيزيقا لا خارجها، ولأنه يدرك الاختلاف داخل التعارض لا بعيدا عنه.

وإذ يستعيد دريدا هيجل وفهمه للاختلاف، فإنما يريد تحرير الاختلاف من هذا الفهم ذاته، فيفكر في الاختلاف خارج الميتافيزيقا والتطابق، ويدركه بعيدا عن التناقض والتعارض. فبدل تمييز الهوية عن التطابق وإدراكها خارج مفهوم التعارض والتناقض، سيعمل الاختلاف على تصديع الهوية والوحدة ذاتها؛ وبدل فصل ذات عن أخرى، وهوية عن أخرى (كما فعل هيجل)، سينخر الاختلاف كل ذات وكل هوية. وهكذا، سيتم تجاوز الاختلاف الهيجلي المؤسس على التعارض إلى اختلاف يؤسس للتعارض ذاته، ليس بالاستناد إلى مفاهيم الصيرورة والعود الأبدي، كما هو الحال عند نيتشه[2]، بل بالاستناد إلى مفهومي الإرجاء والتأجيل.

إن مجاوزة الاختلاف الهيجلي تقتضي تحرير الاختلاف من هيمنة التطابق وخدمة الحضور، والنظر إليه لا من جهة التعارض والتناقض، بل من جهة التباعد والمغايرة (مغايرة تقارب فيما بين الأطراف المختلفة)؛ فمادام الاختلاف الهيجلي ينبني على التعارض، فإنه لن يؤسس للتعارض، ومادام هيجل قد حصر عمل الاختلاف في الوحدة والتركيب، فإنه سيظل محصورا داخل التطابق وميتافيزيقا الحضور.

إن استعانة دريدا بهيجل لفهم منطوق الاختلاف لا يعني الحيلولة دون الانفلات من قبضته، كما أن استعانته بتاريخ الميتافيزيقا/الفلسفة لفهم طبقات مفهوم الاختلاف وتحليله وتفكيكه، لا يعني الحيلولة دون الخروج منه والتفكير بمنأى عنه؛ لأن إستراتيجية التفكيك لا تروم ولا تتوخى، عبر إعادة قراءة تاريخ الميتافيزيقا، سوى الإفلات من هيمنة ميتافيزيقا الحضور واستعادة الاختلاف كأرضية وكمنطلق لتأسيس فكر جديد ومغاير ينتشل المفاهيم من إسار الميتافيزيقا؛ ولن يكون هنالك انتشال للمفاهيم ما لم يتم استعادتها وخلخلتها وتفكيكها (ما دام التفكيك ليس شيئا آخر غير الهدم وإعادة البناء)، كما لن يكون هنالك انتشال لمفهوم الاختلاف إلا بالقطع مع الفهم الهيجلي الذي حصر الاختلاف في التباين والتعارض الذي يرى الأشياء في اختلاف وتباعد بعضها عن بعض. وكما استعاد دريدا هيجل لمجاوزة فهمه للاختلاف، سيستعيد كذلك فهم دي سوسير للاختلاف بغية تجاوزه.

2- دي سوسير والاختلاف

لقد زرع دي سوسير بذرة الاختلاف في قلب منظومة اللغة عندما نظر، من جهة الاختلاف، إلى علاقة الدال بمدلوله أو الرمز بمعناه، وهي العلاقة الجوهرية التي تحكم أداء المنظومة اللغوية برمتها، بصفتها (أي اللغة في جوهرها) وسيلة لنقل المعنى. لقد خلصنا دي سوسير من الفكرة التي سادت في الماضي والتي يبدو من خلالها الدال وكأنه يحوي المدلول/المعنى في جوفه. فمعنى الدال/الرمز ليس كامنا بداخله، بل تحدده العلاقات التي تربطه بخارجه. وبقول آخر: إن معنى الدال/الرمز هو حصيلة اختلاف مدلوله عن مدلولات باقي الدوال/الرموز الأخرى؛ فمدلول كلمة "كوكب" مثلا، هو ما يستنتج من إدراك الاختلاف الحاصل بينه وبين الأجرام السماوية الأخرى التي تكبره أو تصغره، وهو الاختلاف الذي يؤدي بدوره إلى إدراك ما يفصل بين الأجرام السماوية وموجودات الكون الأخرى.

ولأجل توضيح فكرة قيام المعنى على أساس الاختلاف، يلجأ دي سوسير إلى المثال التقليدي لمعاني قطع لعبة الشطرنج؛ فمعنى قطعة الحصان، مثلا، يحدده اختلاف حركته عن حركات القطع الأخرى،

1- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إن الاختلاف الهيجلي هو اختلاف في خدمة الحضور"[1]

[1] – Jacques Derrida: l écriture et la différence, éd, seuil, Paris, 1967, p : 405.

2- أنظر بهذا الصدد:

- Gilles Deleuze : différence et répétition, p.u.f, Paris, 1976.

فليس هناك معنى لحصان الشطرنج كامن بداخله بل يحدد معناه في اختلافه مع خارجه.

وهكذا زرع دي سوسير بذرة الاختلاف في قلب منظومة اللغة: فإذا كانت الدراسات اللغوية قبل دي سوسير ترى في اللغة كومة من الكلمات التي تتراكم تدريجيا لتؤدي وظيفة أولية هي الإشارة إلى الأشياء في العالم، مغيبة العلامة في حد ذاتها، فإن دي سوسير يذهب إلى أن الكلمات ليست رموزا تتجاوب مع ما تشير إليه، بل هي علامات مركبة من طرفين متصلين. أما الطرف الأول، فهو الدال (الصورة السمعية للكلمة)، وأما الطرف الثاني، فهو المدلول (المفهوم الذي نتصوره أو نعقله من الكلمة)[1].

وعليه، فإن اللغة لا تكتسب معناها نتيجة الصلة بين الكلمات والأشياء، بل نتيجة كونها أجزاء في نسق من العلاقات، فإشارات المرور مثلا (وكما هو الحال في مثال لعبة الشطرنج) ليست لها دلالة إلا بما تدخل فيه من علاقات داخل نسقها. أما العلاقة بين الدال (اللون الأحمر) والمدلول (التوقف) فهي علاقة اعتباطية[2]، لأنه لا توجد صلة بين اللون الأحمر وفعل التوقف، كما ليست هناك علاقة تلازم بين الدال وما يشير إليه، إذ لو كان الأمر كذلك لما تعددت اللغات. ومن هذا المنطلق، تغدو العلامة اصطلاحية وليست توفيقية، اجتماعية أو فردية، فكل دال/لون تتحدد دلالته من خلال علاقة اختلاف مع الدال/اللون الآخر.

إن خاصية اللغة عند دي سوسير إذن هي الاختلاف: فما يميز العلامة هو الاختلاف الذي يحصل لها داخل نسق التعارضات والتقابلات. لذلك يرى دريدا أن دي سوسير هو أول من فهم أهمية الاختلاف واعتبره شرط إمكانية عمل الدوال، لأنه نظر إلى اللغة كنظام للاختلافات، ورأى أن لا وجود لبنية لا يشكل الاختلاف وحدتها.

لكن: أليس افتراض دي سوسير مدلولا لكل دال نوعا من التمركز العقلي؟، أليس التمييز في العلامة بين الدال والمدلول ترسيخا لميتافيزيقا الحضور التي ظلت طيلة تاريخها تؤسس وتتأسس على أزواج ميتافيزيقية من قبيل الزوج دال/مدلول ذاته؟، أليس هذا الاختلاف السوسيري، المؤسس لمنظومة اللغة، اختلافا محكوما بهاجس الميتافيزيقا ما دام يقيم تباعدا بين الدال والمدلول، بين الرمز ومعناه؟

لا شك أن هذه الأسئلة وغيرها هي ما شكل باعث دريدا على مساءلة مفهوم الاختلاف السوسيري في سبيل استعادة هذا المفهوم وتحريره من عتمة الميتافيزيقا. لذلك انطلق دريدا من حيث انتهى دي سوسير نفسه، فإذا كان هذا الأخير قد ذهب إلى أن هناك، في عملية الاختلاف القائمة في اللغة، علاقة عضوية بين الدال والمدلول (حيث يحيل كل دال على مدلوله)، وأن الكلمة - تبعا لذلك - لا تنطوي على معناها في ذاتها، بل في علاقتها مع غيرها مما يغايرها، إذ ليست شيئا آخر غير مجموع العلاقات التي تدخل فيها. إذا كان الأمر كذلك، فإن جاك دريدا سيبين أن هذا المعنى ليس مكتفيا بذاته، بل إنه يحيل على معنى آخر، والآخر على آخر، وهو ما يعني أن ليس ثمة معنى ثابتا ومحددا، وكل ما هنالك هو امتناع تحدد المعنى.

وعليه، فإن الكلمة لا تعود أو تدل على واقع أو حضور معين، وإنما تدل على كلمات أخرى في سلسلة لا متناهية من الإحالات يكون فيها المعنى مرجأ ومؤجل بشكل لا نهائي. ويعتمد هذا الإرجاء والتأجيل على الاختلافات القائمة بين عناصر اللغة ومفاهيمها[3]: لأن المعنى ليس خاصية للعلامة اللغوية (كما يعتقد دي سوسير) وإنما هو خاصية لعملية التدليل التي تأخذ بدورها شكلا لا متناهيا. فدي سوسير عندما افترض دلالة معينة للعلامة، وعندما افترض مدلولا لكل

---

[1]- أنظر بهذا الصدد:

- رولان بارث: مبادئ في علم الأدلة، ترجمة وتقديم: محمد البكري، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، فبراير 1986، ص: 61.

[2]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إن الطبيعة تختلف عن الثقافة، واللون الأحمر في إشارات المرور يختلف عن الأخضر؛ والعلاقة دائما بين الدال (الضوء الأحمر في هذه الإشارات مثلا) والمدلول (التوقف عن السير في هذا المثال) تقليدية وليست منطقية، وذلك لأنها استقرت عن طريق نظام عرفي في التمييز بين الأشياء"[1]

[1]- Jaques Derrida: positions, éd, minuit, Paris, 1972, p: 26.

[3]- يرى جاك دريدا أن هذه الاختلافات (différences) يمكن أن تأخذ طابعا تسلسليا لا نهائيا يتسبب في إرجاء المعنى اللغوي إلى ما لا نهاية، ولأجل ذلك يستعمل الفعل اللاتيني (differre) بمعنى يؤجل ويرجأ، والفعل (différer) بمعنى يختلف.

دال، إنما مارس نوعا من التمركز العقلي الذي ترسخ في علم اللغة، وفي كل الأنماط المعرفية المؤسسة للفكر الغربي.

وإذا كانت العلامة عند دي سوسير هي الدال والمدلول، والجمع بينهما يفيد الحضور[1]، فإنها في عرف دريدا شيء آخر مغاير، يحاول تقويض كل ما له صلة بمركزية العقل والصوت، أي بميتافيزيقا الحضور.

ولتجاوز صدى الميتافيزيقا الذي ظل عالقا بتصور دي سوسير للعلامة وأساء فهمها، رأى دريدا ضرورة إجراء عنف وتحايل على العلامة ذاتها[2]. وبما أن العلامة غير وافية وناقصة، فإن ذلك يقتضي أن تفهم على أنها تحت المحو "sous rature"[3]، إذ من شأن هذا المحو أن يوحي بالغياب داخل نسيج العلامة بوصفها حضورا، أي عدم إمكانية الحسم فيما توحي به من مدلولات انطلاقا من فرضية عدم وجود مدلول نهائي.

إن القول إذن بوجود مدلول نهائي أمر تأباه طبيعة المعنى ذاته، فلا وجود لعلامة يمكن أن نقول عنها إنها دال لشيء أزلي، لأنها لا تتمتع بأية قيمة مطلقة ولا تحيل على مدلول متعال، بل تخلق سراب المدلول؛ وكل ما تستطيع القيام به، هو أن تذكرنا بما تخفيه ما دام المعنى مشاعا وليس ثابتا. وبهذا المعنى، لم تعد العلامة ذلك التمثيل الصوتي أو الكتابي المحسوس والخارجي للصورة الذهنية[4]، بل صارت ذلك الأثر الذي يعلن حضور ما هو غير موجود فيها، أي حضور الغياب. ولهذا يقول دريدا إن العلامة أثر، وتحمل في أثرها قوتين: "الاختلاف" و"الإرجاء والتأجيل".

ويقصد دريدا بالاختلاف عدم انطباق العلامة على معنى محدد، وإنما يمكن أن تأخذ داخل أي نص سلسلة لا متناهية من المعاني المختلفة. أما الإرجاء والتأجيل، فيعني أن اقتناص المعنى يعبر عن عملية مؤجلة دوما (مثله في ذلك مثل صياد يطارد سمكة تبدو عملية اصطيادها دوما مؤجلة). والإرجاء عكس الحضور، فحين نعجز مثلا عن الإتيان بفكرة نسير إليها بكلمة (علامة)، ومن ثم، فنحن نستعمل الكلمات/العلامات مؤقتا ريثما نتمكن من الوصول إلى الفكرة. وعليه، فإن العلامة حضور مرجأ للأشياء والمعاني، ولا يمكن افتراض حضورها إلا في وجود الغياب، وذلك محال.

وهكذا، نتبين أن دريدا يسائل مفهوم العلامة السوسيري بممارسة فعل التفكيك عليه. وآية ذلك، أن دريدا عمل على تقويضه وهدمه لإعادة بنائه من جديد حتى لا يعود ليقوم على الزوج الميتافيزيقي دال/مدلول[5]، بل ليتأسس على الاختلاف، أي على الحضور والغياب. وبفضل ذلك، تصبح العلامة عند دريدا حاملة في ذاتها لحضورها وغيابها في ذات الوقت؛ أي أنها حاضرة في غيابها، أثر دال على الحضور مادام هذا الحضور مؤجل بشكل دائم.

3- هوسرل والاختلاف

وكما ساءل دريدا مسألة العلامة في تفكيكه لمفهوم الاختلاف السوسيري، سيعمد كذلك إلى مساءلة مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل في كتابه "الصوت والظاهرة"، منطلقا من سؤال أساسي مفاده: لماذا يعتبر الصوت الأكثر مثالية من بين كل العلامات؟ ومن أين يأتي هذا التواطؤ بين الصوت

---

[1]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إن مفهوم العلامة لم يوجد أبدا أو يعمل خارج فلسفة الحضور"[1]

[1]- Jaques Derrida: de la grammatologie, éd, Minuit , Paris , 1967, p: 34.

[2]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "لا نستطيع الإحاطة والتحايل عن الإجابة عن سؤال ما هي العلامة إلا إذا رفضنا شكل السؤال نفسه، وبدأنا نفكر في أن العلامة تكون هذا الشيء الذي أسيء فهمه"[1]

[1]- Jaques Derrida: de la grammatologie, op.cit, p: 31.

[3]- مصطلح صاغه دريدا للإشارة إلى عدم كفاية العلامات ونقصها، فهي مكتوبة لكنها مع ذلك مشطب عليها، والتشطيب عليها يأتي ها هنا للدلالة على نقصها؛ ولهذا السبب تحمل كل علامة هذه الإشارة في متن دريدا كدلالة على الرغبة في خلخلة الميتافيزيقا التي أعلت من شان المعنى وانحازت انحيازا مطلقا للكلام.

[4]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إن خارجانية الدال هي خارجانية الكتابة عموما (....) وليس ثمة من علامة لغوية قبل الكتابة، وبدون هذه الخارجانية تتداعى فكرة العلامة نفسها بالذات"[1]

[1]- Jaques Derrida: de la grammatologie, op.cit, p: 35.

[5]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إن مفهوم العلامة يستطيع دائما التمييز بين كل من الدال والمدلول، حتى إذا كان ذلك باعتبارهما، وكما عبر عن ذلك دي سوسير، وجهين لعملة واحدة. أي أن هذا المفهوم للعلامة يظل مقيما في الانحدار النسبي للمركزية العقلية لتي هي تمركز صوتي أيضا"[1]

[1]- Jaques Derrida: de la grammatologie, op.cit, p: 35.

والمثلية في تصور هوسرل للعلامة؟. وقد تبين دريدا وهو يقتفي أثر هذا السؤال - ويحاول تفكيك العلاقة بين المركزية الصوتية والمركزية العقلية من خلاله - أن المعنى حسب هوسرل هو ما يحضر في الوعي لحظة الكلام، إنه مثال وعقلانية، ثابت في الوعي وصادر عن ذات حاضرة ومتكلمة. أما العلامة، فليست إلا إشارة للمعنى مستمدة من غيرها ولا تقوم بذاتها. وليست كل العلامات بإشارات للمعنى[1]، لأن بعض العلامات لا تنطوي على معنى، وهي تلك العلامات التي نسميها بالإشارة في مقابل العبارة[2]. والسبب في عدم انطواء الإشارة على معنى، هو أنها تنتمي إلى العالم الحسي المادي، إلى عالم بلا وعي، بلا أنا وبلا ذات متكلمة، عكس العبارة التي هي معنى، حدث واع وإرادة قول، لأنها ليست إشارة إلى شيء ما، ليست علامة وجود، بل هي "تجسيد" لمعنى موجود سلفا في الوعي.

وهكذا، سيكشف دريدا، من خلال معالجته لمسألة العلامة في "الصوت والظاهرة"، عن البنية الميتافيزيقية والمثالية للمعنى عند هوسرل، فبين أنه ليس عنده سوى مدلول مثالي لا يقبل التغيير، ومثاليته تلك لا تعني - حسب دريدا - أكثر من إمكانية دائمة لإنتاج الذات كحضور، أما الصوت فليس سوى تعبير عن هذا الحضور. لذلك حاول دريدا إيضاح طبيعة العلاقة بين الصوت والوعي، فبين أنها علاقة داخلية يظل فيها الصوت سجين الأنا ودال لا ينتمي إلى عالم التجربة لأنه الوعي ذاته؛ أما العلامة، فثانوية، نوع من الحشو، وملحق يمكن الاستغناء عنه حين الحديث عن الحقيقة، لأنها مجرد انعكاس للحقيقة المثالية التي تتأسس داخل الذات وخارج العالم. إن العلامة لا معنى لها، لأن وجودها في العالم يتحقق كجسد، والجسد مجرد من كل معنى: فكل ما هو خارج الذات أو الإرادة هو بلا معنى.

واضح إذن أن هوسرل ودي سوسير يفكران معا من داخل الزوج الميتافيزيقي الذي يقيم تباعدا وتفاضلا بين الدال والمدلول[3]، بين الإشارة والعبارة. لذلك باشر دريدا نقدا وفحصا لهذا التوجه الميتافيزيقي في النظر إلى العلامة، بتقرير ما يلي:

* إن العلامة ليست إحالة على مدلول/معنى ثابت (دي سوسير)، وليست انعكاسا لمدلول/معنى مثالي يتأسس داخل الذات (هوسرل)، أي ليست استحضارا لمعنى معطى من ذي قبل، وليست حشوا وملحقا للمعنى، بل هي شرط إمكانية هذا المعنى. وبما أن العلامة تحت المحو (sous rature)، ولا تحضر إلا في غيابها كأثر، فإن هذا المعنى سيظل دوما مرجأ ومؤجلا إلى ما لا نهاية، فليس هناك معنى ثابت بقدر ما هنالك آثار تدل عليه[4].

* إن الذات ليست هي التي تكون العلامة، بل إن نظام العلامة هو الذي يكون الذات، ففي البدء كانت العلامة لا الذات.

* إن الغياب هو الذي يلعب دورا أساسيا في تكوين المعنى، أما النظر إلى الحضور كأصل للحقيقة، وكخالق للمعنى والدلالة، فليس سوى شكل من أشكال الأفلاطونية.

وإذا كان هوسرل يرى أن العلامات إشارات للمعنى مستمدة من غيرها ولا تقوم بذاتها، لأن المعنى هو ما هو حاضر في الوعي لحظة الكلام، فإن دريدا يرى أن المعنى لا يمكن أن يكون شيئا قائما بذاته لأنه جزء من نظام الأثار، وهو نظام يتغلب على آية لحظة راهنة بإرجائها. أما اعتقاد هوسرل ودي سوسير في وجود مدلول في ذاته، مكتف بذاته، أي في وجود

---

[1]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إن العلامات التي تؤخذ على جهة الإشارة (علامات فارقة، أمارات...إلخ) لا تعبر عن شيء، اللهم إلا بملء وظيفة الدلالة فضلا عن وظيفة الإشارة"[1]

[1]- جاك دريدا: الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة: د. فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص: 49.

[2]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "يبتدئ هوسرل بفك هذا الإغلاق: إن كلمة "علامة" تصدق (...) على مفهومين متمايزين: مفهوم العبارة الذي درجنا على أخذه رديفا للعلامة بعامة، ومفهوم الإشارة. بيد أن ثمة علامات، حسب هوسرل، لا تعبر عن شيء من قبل أنها لا تنقل شيئا بإمكاننا أن نسميه دلالة أو معنى، وتلك هي الإشارة"[1]

[1]- جاك دريدا: الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، مرجع مذكور، ص: 45.

[3]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "يشكل كل دال، وفي الصدارة الدال المكتوب، عنصرا ثانويا، إنه دائما تقني وتمثيلي، ولا يتمتع بأي معنى مؤسس، وصفة الثانوية هذه تقيم حتى في أصل مفهوم الدال"[1]

[1]- Jaques Derrida: de la grammatologie, op.cit, p: 36.

[4]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "لا وجود أبدا، إلا للاختلافات وآثار الآثار"[1]

[1]- Jaques Derrida: positions, op.cit, p: 38.

مدلول مثالي (هوسرل) ومتعال (دي سوسير) عن الكتابة والكلام، فيرتد إلى كونهما ظلا محكومين معا بهاجس التطلع إلى حضور هذا المدلول المتعالي المثالي الأصلي الخالص[1]، ولم يدركا أن المعنى لا يتكون إلا داخل نظام لا حضور له (الاختلاف)[2]، ولا يتشكل إلا في تباعده واختلافه.

ولو أدرك هوسرل ودي سوسير أن المعنى "لعبة صورية من الاختلافات والآثار"[3] لما بقيا يعتقدان في الوعي كسلطة تتحكم في إنتاج المعنى، ولأدركا أن لعبة الاختلاف القائمة على الإبعاد والإرجاء والتأجيل هي ذاتها التي تنتج المعنى حين ترجئه وتؤجله وتلاحقه، أي حين تصيره أثرا يدل على حضوره في غيابه، أي يدل على الاختلاف الذي يتضمن المعنى ويفيد معنى الأثر.

4- الاختلاف، إرجاء وتأجيل

لم يستطع هيجل ودي سوسير إذن، الخروج عن ميتافيزيقا الحضور، ولا استطاع هوسرل الانفلات من مركزية العقل والصوت؛ هذه المركزية التي تدلنا على أصل غير حقيقي للحقيقة والمعنى، فلا حقيقة إلا ما يصنعه المتخاطبون حين اتفاقهم في لحظة معينة، ولا معنى للنص خارج ما يدركه القارئ لحظة قراءته. وبتعدد القراءات تتعدد المعاني وتتوالد، وإذن، هو غياب المعنى الواحد، هو نفي أي وجود للحقيقة الواحدة، هو الاختلاف المطلق.

واضح أن دريدا إنما يكشف هنا عن الأصل الذي لا يمكن لأي أصل أن يقوم بدونه، الأصل الذي يؤسس كل أصل في عملية الاختلاف القائمة في اللغة؛ وهذا الاختلاف الذي يؤسس لكل مقولات الفلسفة وينخر كل حضور، هو ما يدعوه دريدا - مستوحيا سيجموند فرويد[4] وإيمانويل ليفيناس - بالأثر[5].

إن أصل كل الأصول هو الأثر، أي ذلك الاختلاف الجوهري الكامن وراء الحسي والعقلي والمؤسس لهما. وهذا الأصل هو ببساطة بلا أصل، بمعنى أنه لم يأت من جهة معينة، كما كانت تعتقد الفينومينولوجيا، بل كان الشرط الذي بدونه لم تكن الفينومينولوجيا ذاتها.

وعلى الرغم من أن دريدا ظل وفيا للفينومينولوجيا التي تركت، باعتراف دريدا نفسه[6]، أثرا عميقا على مجمل أعماله، وشكلت بالنسبة له تمرينا على اكتساب الصرامة المنهجية اللازمة لمجابهة انغلاق النصوص الفلسفية والفكرية في سنوات التدريب الفلسفي الأولى. إلا أن ذلك لم يمنعه من مساءلة الفينومينولوجيا ومراجعة تصور هوسرل للعلامة والمعنى، لإبراز مدى تموقعه في حدود مركزية العقل والصوت، وفي "أفق تأويل الميتافيزيقا"[7]. فإذا كان هوسرل قد فهم العلامة - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - كملحق وحشو وانعكاس للحقيقة والمعنى، ولم يفهمها كاختلاف، أي كتأجيل وإرجاء متواصل للمعنى والدلالة، فلأنه ظل محكوما بهاجس مركزية العقل والصوت التي يمكن تلمس معالمها في إقراره برفعة الصوت والوعي، ودونية وانحطاط العلامة التي تتأسس داخل العالم، خارج الذات.

---

[1]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إن فكر الحضور هو ذلك التقليد الذي ما انفك يبحث عن مدلول متعال، أي عن معنى أصلي خالص"[1]

[1]- Jaques Derrida: positions, op.cit, p: 89

[2]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "ليس هناك حضور قبل الاختلاف وخارجه"[1]

[1]- Jaques Derrida: marges de la philosophie, éd, minuit, Paris, 1972, p: 12.

[3] - Jaques Derrida: marges de la philosophie, op.cit, p: 17.

[4] - "il y a dans la pensée freudienne un mouvement de différance qui produit la trace en se protégeant d un présent dangereux par la constitution d un réserve" [1]

[1]- Jaques Derrida: l écriture et la différence, op.cit, p: 300.

[5]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إننا لا نستطيع أن نفكر في الأثر، ومن ثم في الاختلاف، انطلاقا من الحاضر، أو من حضور الحاضر"[1]، ويردف قائلا: "لم يكن الأثر حضورا بل شبه حضور يتفكك ويتشتت، ينزاح، يحيل على ذاته، لا محل له بالمعنى الخاص"[2]

[1]- جاك دريدا: "الاختلاف"، ترجمة: الحسين سحبان، مجلة الحكمة، عدد 2، 1993، ص: 110.

[2]- نفس المرجع، ص: 114.

[6] - "Husserl n'a pas été mon premier amour en philosophie. Mais il a laisse sur mon travail une trace profonde. Rien de ce que je fais ne serait possible sans la discipline phénoménologique, sans la pratique des réductions eidétiques et transcendantales, sans l attention portée au sens de la phénoménalité, etc. c'est comme un exercice préalable a tout lecture, a tout réflexion, a tout écriture" [1]

[1]- Daniel giovannangeli: la fidélité a la phénoménologie, magazine littéraire, n 430, avril, 2004, p: 40.

[7]- جاك دريدا: الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، مرجع مذكور، ص: 10.

إن الاختلاف إذن إرجاء وتأجيل[1] دائم ومتواصل للمعنى الذي أرادت الفينومينولوجيا القبض عليه في الفكر الفلسفي المعاصر، وغياب للحضور الذي ظل ملازما ومميزا للفكر الغربي منذ بداياته إلى حدود مارتن هيدغر. وبما أن هيجل ودي سوسير كانا من الأبطال الفاعلين في هذا الفكر/التراث الموسوم بالحضور، فقد جاء فهمهما للاختلاف مطبوعا بهاجس ميتافيزيقا الحضور. ففي حالة دي سوسير تأسس الاختلاف داخل ثنائية دال/مدلول، فلم يخرج عن إطار تلك الأزواج الميتافيزيقية التي ظلت تعلي من شأن أحد الطرفين وتحط من شأن الآخر. أما في حالة هيجل، فقد جاء الاختلاف (بما هو تباين وتناقض) مسجونا داخل منطق الحصر والهوية والتطابق، أي محكوما بميتافيزيقا الحضور.

وبما أن الاختلاف هو في عمقه (إن كان له عمق) اختلاف عن تلك المفاهيم المكرسة لميتافيزيقا الحضور (المعنى، الهوية، الذات....إلخ)، واقتراب من تلك المفاهيم التي تنفلت من منطق الثنائية الميتافيزيقية وتحمل في داخلها خارجها، فتعني هذا وذاك، ولا هذا ولا ذاك في نفس الوقت[2]، مثل: الملحق، الأثر، الكتابة، الفارماكون.....إلخ، فإنه تقتضي الضرورة، بادئ ذي بدء، تحرير الاختلاف من هذا الهاجس الميتافيزيقي الذي علق به في استعمالاته الفلسفية والفكرية، وجعله رهين منطق الهوية والتطابق.

ولا سبيل إلى ذلك إلا بإحداث تعديل في كتابة "الاختلاف"[3] وذلك باستبدال حرف (e) في كلمة "différence" ألفا (a) في كلمة "différance"[4]، فلا تعود كلمة "اختلاف" (إن كان الاختلاف كلمة)[5] لتحيل على مركزية الصوت لاستحالة نطقها، بل لتحيل وتدل على أهمية الكتابة لاستحالة قيام أي تواصل إلا بالمرور عبر النص المكتوب. وبفضل هذا التعديل، سيصبح الاختلاف خلخلة لمركزية الصوت، أي تجاوزا لميتافيزيقا الحضور.

---

[1]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد : "إن كلمة (اختلاف) بوسعها أن تفيد في استعمالات أخرى، لأنها لا تشير فقط إلى نشاط الاختلاف (التمايز) الأصلي، ولكن كذلك إلى ما في فعل الاختلاف من لف ودوران مؤجل ومؤخر"[1]

[1]- جاك دريدا: "الاختلاف"، ترجمة: الحسين سحبان، مرجع مذكور، ص: 104.

[2]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إن بنية النفي المزدوج (لا ولا) هي، في الآن نفسه، هذا وذاك"[1]

[1]Jaques Derrida: positions, op.cit, p: 40.

[3]- نكتب هاهنا كلمة الاختلاف بخط واضح وعريض للدلالة على مفردة différance تمييزا لها عن مفردة différence.

[4]- يفتتح دريدا الفصل الثاني من كتابه "هوامش الفلسفة" الذي يحمل له عنوان "اختلاف" بكتابة كلمة اختلاف différance بطريقة إملائية جديدة ومغايرة لما هو متداول ومتعارف عليه في اللغة الفرنسية différence. ولاشك أن هذا التعديل الدريدي الذي رام من خلاله تقويض مركزية الصوت وخلخلة ميتافيزيقا الحضور، لمن شأنه أن يفتحنا على إشكالين اثنين: إشكال الترجمة، وإشكال كونية الفكر والفلسفة. ذلك لأن غرابة الكلمة، وتعذر النطق بها حتى بالنسبة للفرنسيين أنفسهم، يجعلنا نوقن برغبة دريدا في نحت مفاهيم قادرة على اختراق اللغات وجعلنا نشرئب إلى التفكير في أفق الكونية (وهو حلم لطالما راود فلاسفة ظلوا يعتقدون في لغة كونية وموحدة مثل ليبنيز)؛ ومبرر ذلك هو عدم قابلية بل واستحالة ترجمة كلمة différance إلى لغة أخرى، إذ يقتضي ذلك إجراء تعديل في الكلمة المرادفة لها في اللغة المنقول إليها. وحتى لو افترضنا أن ذلك حصل (وقد حصل بالفعل فيما يتعلق بالعربية)[1]، فإن هذه الكلمة المرادفة لن تستطيع نقل المعنى المقصود من كلمة différance مادامت عاجزة عن نقل الأصل الاشتقاقي "المزدوج" الفرنسي differer (يختلف) واللاتيني differ (يؤجل ويرجئ) لكلمة différance نظرا لاختلاف وتباين الأصول الاشتقاقية للغات. وربما كان هذا هو الخطأ الذي وقع فيه كل أولئك الذين حاولوا نقل الكلمة إلى اللغة العربية بإجراء تعديل في طريقة كتابة كلمة (اختلاف) العربية، دون أن يعلموا أنهم بصنيعهم ذاك إنما ينقلون الأصل الاشتقاقي الفرنسي/اللاتيني للكلمة وليس العربي. علما أن الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي يقترح كلمة "مباينة" كترجمة لكلمة différance لما تشتمل عليه من معاني التباين والتمايز والتأجيل والارجاء[2].

[1]- نذكر من بين الباحثين الذين أجروا تعديلا في كتابة كلمة الاختلاف بعد ترجمة ونقل كلمة différance إلى العربية: الأستاذان عز الدين الخطابي وإدريس كثير اللذان اقترحا مفردة "الاختل(ا)ف" في ترجمتهما لكتاب سارة كوفمان وروجي لابورت "مدخل إلى فلسفة جاك دريدا"، والأستاذ الحسين سحبان الذي اقترح مفردة ال(ا)(ت)خ(ت)ل(ا)ف في ترجمته لدراسة دريدا عن الاختلاف المنشورة بكتاب "هوامش الفلسفة". أما كاظم جهاد فيقترح مفردة الاخ(ت)لاف، لدلالتها على الإخلاف، في ترجمته لدراسة دريدا "صيدلية أفلاطون" المنشورة ضمن كتاب "الانتشار".

[2]– يقول عبد السلام بنعبد العالي بهذا الصدد: "لعل اللفظ العربي مباينة يفصح عن هذين المعنيين بحيث يدل في الوقت ذاته على الاختلاف والتمايز، كما يدل على البون والمسافة والتأجيل"[1]

[1]- عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع مذكور، ص: 78.

[5]- "la différance ni est ni un mot, ni un concept, c'est un faisceau propre a penser le plus irréductible de notre époque"[1].

[1]- Jaques Derrida: marges de la philosophie, op.cit, p: 7.

وبفضل هذا التعديل أيضا، سيصبح الاختلاف حاملا في ذاته للمتناقضات، وحاملا في داخله لخارجه، فيصبح هذا (تمايز، تباين، اختلاف، مغايرة....إلخ) وذاك (إرجاء، تأجيل، لف، دوران، تباعد....إلخ)، وفي ذات الوقت، لا هذا ولا ذاك، مثله في ذلك مثل الفارماكون، الإضافة، الأثر، الكتابة، الهامش، وكل المفاهيم المؤسسة لإستراتيجية التفكيك. أما يميز الاختلاف عن هذه المفاهيم - إن كان هناك تمييز فعلا - فهو أن هذه المفاهيم بمثابة أدوات يمارس من خلالها التفكيك، بينما الاختلاف هو ذلك الانبساط والانتشار[1] الذي يتأسس عليه التفكيك، لأن دريدا استعاده (أي الاختلاف) من خلال حوار عميق مع تاريخ الميتافيزيقا (هيجل، دي سوسير، هوسرل، هيدغر...إلخ)، وهو ذات الحوار الذي أفضى به إلى بلورة إستراتيجية التفكيك لهدم هذا التاريخ وإعادة بنائه. وبقدر ما يعتبر الاختلاف نتاجا للاستعانة بتاريخ الميتافيزيقا، بقدر ما يعتبر، في ذات الوقت، منفذا إلى فكر الاختلاف عبر إستراتيجية التفكيك[2].

بيد أن دريدا الذي يستعين بتاريخ الميتافيزيقا لفهم منطوق الاختلاف والمعنى (هيجل، دي سوسير، هوسرل، هيدغر....إلخ) يستعيد الاختلاف لخلخلة ميتافيزيقا الحضور، وما تقوم عليه من حضور ومعنى. فبينما يؤسس الفكر الميتافيزيقي منطقه على التقابل والتكامل ما بين الأضداد، يدعونا دريدا إلى الانفتاح على لعبة الاختلافات التي تعمل على رج وزحزحة بنيات النص الميتافيزيقي والزيادة في تصدعاته وإزاحة حدوده. ولا سبيل إلى ذلك إلا بنحت جملة من المفاهيم التي تحمل في ذاتها قوة على الخلخلة والتفكيك والقلب، وهي مفاهيم قائمة على الاختلاف وتندرج ضمن الإستراتيجية العامة للتفكيك[3].

إن توسل دريدا بهذه المفاهيم المزدوجة الدلالة، والتي تعني هذا الشيء وذاك أو لا هذا ولا ذاك، إنما يأتي من منطلق الرغبة في النفاذ إلى عمق البنية غير المتجانسة للنص الميتافيزيقي الحامل للثنائيات الميتافيزيقية، والعمل على رج بنيته وقلب تراتبيته. ومن جملة هذه المفاهيم[4] التي توسل بها دريدا لخلخلة ثبات المعنى داخل بنية النص الميتافيزيقي: مفهوم الاختلاف (إن كان مفهوما)[5]، العلامة، الكتابة، الأثر، التشتت أو الانتشار، غشاء البكارة (hymen)، السيمولاكر، الفارماكون، الملحق أو الإضافة....إلخ: فالملحق مثلا ليس شيئا زائدا ولا ناقصا، لا جوهرا ولا عرضا، لا هو بخارج ولا هو بتكملة للداخل. والفارماكون ليس الداء ولا الدواء، لا السم ولا الترياق، لا الداخل ولا الخارج، لا الكتابة ولا الكلام، لا الخير ولا الشر[6]. والعلامة لا هي الدال ولا المدلول، لا حضور ولا غياب، لا إيجاب ولا سلب. والأثر يشير إلى انمحاء الشيء وبقائه محفوظا في الباقي من علاماته في ذات الوقت، إنه الحاضر الذي يكشف عن غيابه، فلا هو بدليل على الحضور، ولا هو بعلامة على الغياب، مثله في ذلك مثل النسخ الذي يدل على الحفظ والإبقاء من شدة وكثرة المحو والإبطال[7]، أو

---

[1]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إذا ما نظرنا إلى الاختلاف من أحد وجوهه البادية نفسها، فمن المؤكد أنه ليس شيئا أخر غير الانبساط والانتشار المتجذر في التاريخ، للوجود أو الاختلاف الأنطولوجي. وحرف ألف (a) في كلمة différance تدل على حركة هذا الانبساط"[1]

[1]- جاك دريدا: "الاختلاف"، ترجمة الحسين سحبان ، مرجع مذكور، ص: 111.

[2]- يقول جاك دريدا بهذا الصدد: "إننا ننفذ إلى فكر الاختلاف عن طريق موضوعة الإستراتيجية"[1]

[1]- Jaques Derrida: marges de la philosophie, op.cit, p: 7.

[3]- يصف دريدا هذه المفاهيم بأنها "وحدات سيمولاكرية لا تندرج ضمن الثنائية الفلسفية، إلا أنها تقطن داخل هذه الثنائية وتقاوم فعلها. بل إنها تخلخل نظامها دون أن تشكل حدا ثالثا، ودون أن تصبح مدخلا لحل يتخذ شكلا جدليا أو تأمليا، ويكون عبارة عن تركيب للمتناقضات"[1]

[1]- Jaques Derrida: positions, op.cit, p: 11.

[4]- يدعو دريدا هذه المفاهيم المزدوجة الدلالة بالمتردد اللايقيني أو ما لا يمكن حسمه (indécidable).

[5] - "la différance n'est pas un concept, mais la possibilité de la conceptualité, le mouvement de jeu qui produit des différences"[1]

[1]- Jaques Derrida: marges de la philosophie, op. cité, p: 11.

[6] - "le pharmakon est le milieu élémentaire mixte, antérieur, impur, ou se produit la différenciation" [1]

[1]- Jaques Derrida: la dissémination, éd, seuil, Paris, 1972, p: 156.

[7]- عبد السلام بنعبد العالي: لعقلانية ساخرة، دار توبقال للنشر، الدارالبيضاء، ط1، 2004، ص: 17.

مثل الإضافة التي تنضاف لسد نقص فإذا هي تبين عن نقص[1].

خاتمة:

بإدخال جاك دريدا لهذه المفاهيم المزدوجة الدلالة (بين - بين) في قلب إستراتيجية التفكيك وفي صلب فكر الاختلاف، تهاوى الثنائيات المتعارضة (كتابة/كلام، دال/مدلول، أصل/مشتق، مركز/هامش، داخل/خارج...إلخ) المؤسسة لميتافيزيقا الحضور؛ وبإقامتها داخل النص تتشتت وتنتشر قوى الدلالة المتصارعة فيه، فتظهر التمفصلات والأجزاء الكامنة والمضمرة في وحداته الجوهرية، فلا يعود النص تثبيتا للدلالة، حاملا للمعنى والحقيقة، بل يصير إمكانية غير مستنفدة، نبعا غير مستهلك لمعاني تحمل في ذاتها فقدانا جذريا للمعنى وسرابا لا يمكن بلوغه.

المراجع:

- جاك دريدا: الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة: د. فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.

- جاك دريدا: "الاختلاف"، ترجمة: الحسين سحبان، مجلة الحكمة، عدد 2، 1993، ص ص: 103-117.

- عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاورة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000.

- عبد السلام بنعبد العالي: لعقلانية ساخرة، دار توبقال للنشر، الدارالبيضاء، ط1، 2004.

- روجي لابورت / سارة كوفمان: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة: إدريس كثير- عز الدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، ط 1، 1994.

- جيل دولوز، فيلكس غاتاري: ما هي الفلسفة؟، ترجمة: مركز الإنماء القومي، بيروت/باريس، 1997.

- ولتر ستيس: هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،1983.

- رولان بارث: مبادئ في علم الأدلة، ترجمة وتقديم: محمد البكري، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1986.

- Jaques Derrida: De la grammatologie, éd, Minuit, Paris, 1967.

- Jaques Derrida: l'écriture et la différence, éd, seuil, Paris, 1967.

- Jaques Derrida: marges de la philosophie, éd, minuit, Paris, 1972.

- Jaques Derrida: positions, éd, minuit, Paris, 1972.

- Jaques Derrida: la dissémination, éd, seuil, Paris, 1972.

-Daniel giovannangeli: la fidélité a la phénoménologie, magazine littéraire, n 430, avril, 2004, pp: 39-41.

[1]- يمكن أن نضيف إلى هذه المفاهيم التي صاغها جاك دريدا، والتي يحكمها الاختلاف، مفهوم السر عند هيدغر، ومفهوم الشائعة عند بلانشو، ومفهوم السطح عند دولوز: فالشائعة تشكل فضيحة لثنائية الصدق والكذب، فلا هي بالخبر الصادق ولا هي بالخبر الكاذب، بل هي من باب "ما قيل" أي ما لم يقله أحد[1]. أما السطح، فيظل يطفو على العمق دون أن يكف عن كونه سطحا، و"في الوقت ذاته، فإن سطح الجلد هو العمق الغائر الذي لا يضاهيه عمق آخر"[2]

[1]- أنظر بهذا الصدد: عبد السلام بنعبد العالي: لعقلانية ساخرة، مرجع مذكور، ص: 17.

[2]- جيل دولوز، فيلكس غاتاري: ما هي الفلسفة؟، ترجمة: مركز الإنماء القومي، بيروت/باريس، 1997، ص: 35.

الفلسفة النقدية وتحرير العالم

د. يوسف تيبس

أستاذ المنطق والفلسفة المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس

لم يأبه أحد بصرخة نيتشه في كتابه ماوراء الخير والشر: "احذروا التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته، احذروا حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حد، ستلد في المستقبل أفرادا طيّعين، خانعين، مستعبدين، يعيشون كالآلات، احذروا هذه الدورة الطاحنة للمال ورأس المال والإنتاج الذي يستهلك نفسه بنفسه، احذروا عصر العدمية الذي سيأتي لا محالة. إذ لا يكفي أن تسقطوا الآلهة القديمة كي تُحِلُّوا محلها أصناما جديدة، ولا يكفي أن تأفل الأديان التقليدية كي تحل محلها الأديان العِلمية، فالتقدم ليس غاية في ذاته". لأن الاعتقاد في أن "العلم يقدم جوابا لكل شيء"[1]، وأن التقنية تمنحنا "حلولا لمجمل المشكلات الموضوعة علينا"[2]، قد تملّك الأذهان والقلوب، فأوهمنا بأننا "سادة الطبيعة وملاّكها"[3] بفضل العلم المعاصر. وتحولت هذه الأوصاف إلى تصور وضعاني، أو لنقل تصور علمي تقني يتحكم في الإنسان والعالم، يخلق التناقضات في جميع مجالات الحياة، لذا اعتبر العقل الأداتي، في نظر ماكس فيبر، أداة هيمنة على العالم. يعود أصل هذا التصور إلى دعوة ديكارت إلى تسخير العقل من أجل السيطرة على الطبيعة علميا، دعوة تحوّلت مع الوضعانية إلى كيفية تسخير العقل من أجل السيطرة على المجتمع عندما اعتبرت الظواهر الاجتماعية مماثلة للظواهر الطبيعية. غير أن السحر انقلب على الساحر فحدث للبشرية ما حدث للنحاة اليوناني الذي نحت تمثال امرأة جميلة فأعجب به، فدعى ربه أن ينفخ فيه الروح، فلما استجاب له، عذبته المرأة فلم يجد بدا من قتلها، وعندما فعل جُنّ.

دفع هذا الوضع العديد من فلاسفة التقنية إلى الحديث عن الأثار السلبية للتقنية على الإنسان وخطورتها عليه خاصة جاك إلول وشبينغلر، لكنهم لم يبنوا نسقا أو تصورا فلسفيا يسعى إلى تحرير العالم من ملكية التقنية. فظهرت الفلسفة النقدية نتيجة المفارقات نفسها التي أحدثها التصور العلمي التقني في المجتمعات، وجعلت مهمة علم الاجتماع السياسي والفلسفة هي دراسة وإبراز ونقد مفارقات كل من العقل والمجتمع[4]. ذلك أن العقل، كما تصورته فلسفة الأنوار، قد خرج عن مقاصده التحررية من الدين والخرافة والمعتقدات السحرية والسلط المطلقة ليصبح أداة لممارسة السلطة وإخضاع العامة وتنميط السلوكات وأساليب التفكير اعتمادا على الشغل ووسائل الإعلام والاستهلاك. لذا يرى هربرت ماركيوز أن الحاجة إلى تغيير حياة الأفراد ملحة، وهو تغيير يتطلب الانخراط الكلي في الوجود

---

[1] يورغن هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، ترجمة إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1999، ص. 5.

[2] المصدر نفسه، ص. 5.

[3] المصدر نفسه، ص. 77.

[4] ظهرت الفلسفة النقدية، أو ما يسمى بمركز البحوث الاجتماعية (مدرسة فرانكفورت)، كرد فعل على ما آلت إليه الحضارة الغربية التي تبنت العقلانية الحداثية شعارا وغاية قصوى، فتحولت بذلك إلى تصور عِلماني. غير أن هذا الأخير انطوى على إيديولوجية استيلابه التي تتلخص أولا في العلم التقنية وثانيا في صيرورة عَقْلَنة (التبرير العقلاني) للوظائف والفعالية والخبرة التي تعبر عن مصالح التقنوقراطية والرأسمالية والبيروقراطية الكليانية. ترأس هذا المركز ماكس هوركهايمر سنة 1931 الذي نشر كتاب أفول العقل (1947)، وكتاب جدلية العقل بمعية ثيودور أدورنو حيث ينتقدان العقل التقني العلمي والتدبير والفعالية المكافئين للعقل الأداتي باصطلاح ماكس فيبر. أما يورغن هابرماس فيعتبر آخر ممثلي هذه المدرسة الذي يتسم فكره النقدي باسترجاع روح التنوير والتحرير للعقل الحداثي.

وعدم الاقتصار على الثورة السياسية أو الاقتصادية، بل المرور أولا بتحرير كل الدوافع الحيوية للفرد المقهورة والمحظورة من قبل المجتمع. وعليه يدعو إلى تبجيل الفضائل التحررية للرغبة والحب والإبداع والفن والتفتح ضد كل قوى الاستيلاب والكبح والقمع الممارس بواسطة العمل والسلط وكل سمات الحياة المعاصرة.

أما يورغن هابرماس فيبحث عن الأساس المشروع للنظام الاجتماعي1 متسائلا عن كيفية تجنب السقوط في الاعتباطية عندما نتمكن من إيجاد المبدإ العام لقيادة الحياة في المجتمع (أي العقل) ونحدد قواعد الممارسة الأخلاقية والسياسية، لذا نتساءل: ما مدى مساهمة الفلسفة النقدية ونظرية الفعل التواصلي في بناء تصور جديد يسعى إلى تحرير العالم من قبضة التصور العلمي التقني؟

تكمن حداثة هابرماس في كونه لا يختزل العقل في المنطق أو الفعالية، بل يعترف بتنوع المصالح البشرية، وفي كون الأسس التي يقدم لا تحيل على الطبيعة أو الإرث، بل على حركية الناس من أجل التفاهم. وفي خضم وضعه لنظرية حول أزمات النظام الاجتماعي المعاصر، والتأمل في وضعية علم الاجتماع وشروط ممارسته بحيث يوافق استقلالية الناس، توصل هابرماس بمعية هوركهايمر إلى الربط بين الميادين العلمية والمصالح الناجمة عنها بغية تأسيس موضوعية كل واحدة على حدة.

عمد يورغن هابرماس إلى مسلكين لحل الإشكال: أولا تحليل الأوضاع الحالية المعقدة للمجتمع الغربي، وثانيا اقتراح طريقة لمعالجة الخلل عبر ربط المعرفة البشرية بالمصالح الثقافية للمجتمع، ثم نشر مبادئ "العقل التواصلي" الذي يقوم، من جهة، على إعادة روح "التأمل الذاتي" إلى العقل الحداثي من أجل تحرير الفكر الفلسفي المعاصر من النزعة العِلمانية المعاصرة التي تُختصر في العقل الأداتي؛ ويقوم، من جهة ثانية، على ربط الفلسفة بالبعدين الاجتماعي والسياسي كي تتحول إلى "نظرية اجتماعية" غايتها تحرير الناس من الاستيلاب والتشيء والتبخيس الناجم عن استعمال التقنية. مناط ذلك أن تقديس العقل هو ما حوَّله إلى طاغية؛ وحيث إن الاستيلاب سلب للحرية وللوعي الحقيقي، فقد ارتأى أتباع مدرسة فرانكفورد أن لا إمكانية للخروج من هذا الوضع سوى ممارسة النقد الفلسفي للمعرفة.

إن النقد هو الوعي بالحال إما من أجل الفهم أو التغيير أو هما معا، والنظام السياسي التقنوقراطي المعاصر يعمل جاهدا على إخماد روح النقد والغيير في الفرد عبر الإرضاء والإشباع إلى حد التخمة بواسطة اللاشيء، أي الوهم الناجم عن التغليط. سيتخذ النقد، مع مدرسة فرانكفورت، بعدا اجتماعيا إذ صار منهجا للكشف عن عمق الحياة المعيشة، وأسلوبا لتغيير المفاهيم باعتبارها حاملة لأشكال الفهم والتمثل، وبالتالي حاملة للتصورات.

إن النقد الحق، في نظر أصحاب الفلسفة النقدية، هو الذي يضع "الضد" في مقابل "السائد"، ثم يؤلف بينهما من جديد ليكون أكثر خصوبة. فالنقد والنقد الذاتي علامة على يقظة الوعي الفردي والجماعي، لأن النقد يتوجه عموما إلى علاقة الإنسان بذاته وبالغير وبالعالم المادي، أي إلى تصوراتنا ورؤانا للعالم التي تكون إما عقلنة أو عقلانية أصيلة.

يسعى هابرماس من خلال كتاب التقنية والعلم كإيديولوجيا إلى بناء عقلانية تنويرية، وإلى اعتبار الإنسان نفسه ذاتا لا موضوعا، أي بناء سلوكاتنا والوعي بأنفسنا كذوات، وذلك انطلاقا من كشفه عن المبدأ العام الذي يتحكم في المجتمع، والذي مفاده تنوع المصالح الإنسانية، الشيء الذي يفرض على الناس التفاهم والتواصل.

عملت الفلسفة النقدية على نقد المجتمع المعاصر بناء على إدراكها للأزمة التي لحقته،

---

[1] هابرماس، يورغن، التقنية والعلم كإيديولوجيا.

فتساءلت هل هي أزمة معرفة أم أزمة واقع (الانقلاب الأخلاقي، تحول التقنية والعلم إلى أداة سيطرة على المجتمعات، استعباد الإنسان للإنسان)، فكان هدف نقدها التصور العلمي التقني هو تغيير التمثلات اللاواعية الناجمة عن التنشئة الاجتماعية التي كرسها هذا التصور عبر كل الوسائل الممكنة. وبذلك تشبه النظرية النقدية نقد كانط للأخلاق من أجل بناء تصور جديد لتحديد السلوكات الإنسانية ليس على المستوى النظري فقط، بل على المستوى الواقعي أيضا من خلال تحديد شروط بناء الفضاء العمومي.

هكذا تجمع النظرية النقدية بين الذاتي والموضوعي في تحليلها جميع مستويات الاجتماع الإنساني، من الفرد إلى الأسرة والمجتمع إلى الدولة والعالم. لذا يشكل نقدها للتصور الوضعاني للعالم انتقادا لأسلوب تفكير المجتمع الصناعي (العلمي التقني) ولنمط عيشه.

لقد أدركت الفلسفة النقدية أن النشاط العقلي عندما يضع لنفسه غايات محددة يتحول إلى رقابة، أي يقوم بعَقْلَنة شروط الحياة التي تعني في الحقيقة تحويل السيطرة إلى مؤسسة لها شرعيتها، وهذه ليست سوى شرعية سياسية.

سقط العقل عند اقتصاره على الاستعمال الأداتي التقني في اللاعقلانية، أي عَقْلَنة الواقع وفق مصالح العلم والتقنية، لذا وجب على كل داعية إلى الحرية، حسب هابرماس، أن يوازن بين الذاتية والموضوعية، أي يحاول التضحية قدر المستطاع بمصالحه وأهدافه من أجل تحقيق الاندماج الإنساني بجميع مستوياته في العالم.

إن العقلانية الحقة هي التنوير وتحرير العالم، أما العَقْلنة فتبرير لتناقضات الواقع من أجل تنميطه، والتحكم في العالم والسيطرة عليه، أي تبرير المصالح. لذا يمثل النقد بناء تصور فكري يحرر العالم من قبضة المصالح. أما العقلنة فقد جعلت العقل وسيلة لممارسة السلطة مما أفقده أهم خصائصه، أي التنوير والتحرير. كانت غاية فلسفة الأنوار تحرير الإنسان من قيود العقل كالخرافة والجهل والسلطة المطلقة، من أجل بناء مجتمع مثالي يقوم على العدالة والمساواة والحرية والديمقراطية، لكن التعامل مع العقل بانتقائية حوله إلى وسيلة لتنميط المجتمع وتكريس أوضاعه واستغلال وإخضاع الإنسان. لذا ينفي هابرماس وجود حياد أو براءة العلم لأنه مسكون، في مجال العقلانية التقنية، بحسابات ورهانات السياسة.

وعليه يقتصر نقد هابرماس للحداثة على جانبها الأداتي التقني، أي العقلنة كما تصورها الفكر الوضعاني، دون المس بأسسها التي لم نبلغها بعد، في نظره، خصوصا في مجال تحرير الإنسان: فالحداثة مشروع لم يكتمل بعد1. بمعنى أن العقلانية تتجاوز ما هو جوهري في العقل فلم تستوف بعد شروط وجودها، وهو الأمر الذي ينطبق على جميع مفاهيمها كالديمقراطية.

والعلة في نقصان مشروع الحداثة هو كونه يخلط الهيمنة بإرادة التحرر، فتجمع بذلك الحداثة المتناقضات، ومن تم تهدر المعنى، أو بلغة ماكس فيبر:"تفقد العالم سحره والقيم العليا وتقوده إلى العدمية التي تتجلى في غياب الأهداف الكبرى وغياب الغايات". وبذلك أدى الاقتصار على صفتي الفعالية والتدبير العقل العلمي التقني، إلى الإجحاف في حقه: لكن رغم سلبيات العقل التنويري إلا أنه لم يستنفد بعد، في رأي هابرماس، كل طاقاته.

يرى هابرماس أن العقل الأنواري الذي يعتبر الإنسان غاية الغايات قد خرج عن مقاصده، فانتقل من العقلانية العلمية إلى عَقْلنة سلبيات العلم والتقنية، أي تبريرها. ذلك أنه تم الانتقال من الرغبة في السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان: وهو ما يلخص نقد هربرت ماركيوز للتقنية باعتبارها

---

[1] Jürgen Habermas, « la Modernité : un projet inachevé, in Critique n° 413, octobre 1981, pp. 950-967.

تحمل داخلها "شكلا محددا للسيادة السياسية والمضمرة"1، ومن تم فالتقنية مشروع تاريخي يتم فيه التخطيط للمجتمع ولمصالحه من أجل السيطرة عليه2. غير أن هذا الطابع السلطوي للتقنية ليس مباشرا أو ظاهرا، بل تمارس التقنية فعاليتها بشكل غير مرئي. لقد تحول العقل إلى وسيلة لتحقيق المصالح عن طريق التقنية والصناعة، وبالتالي لخدمة طبقة لأخرى. وبذلك فالعِلمانية إيديولوجيا تنطلق من العلم دون أن تفكر فيه، إذ لا تدرك أن العلوم المعاصرة تنتج "معرفة تسمح للتقنية باستغلالها"3. وعليه فمهمة الفلسفة النقدية وعلم الاجتماع هي دراسة "القواعد المنهجية التي يعمل طبقا لها العلم"4، ثم دراسة التحالف الذي نشأ بين العلم والتقنية من جهة، وبين المؤسسات الاقتصادية والصناعية والعسكرية من جهة أخرى5، أي ممارسة التأمل في العلم الذي يُبين أنه معرفة نسبية ناتجة عن التفاعل بين "الذوات العارفة والحقيقية الفعلية"6. وعموما يتلخص نقد هابرماس للتصور العلماني للعالم في الدعوة إلى ممارسة التأمل في العلم لأن "التأمل الذاتي في الوعي الزائف معرفة"7. من بين أخطر نتائج غياب التأمل في العلم التشيء، أي نسيان الإنسان كونه هو نفسه مؤسس العالم الإنساني في مقابل عالم مُشيّء، وهو ما يدل على استيلاب الذات الإنسانية من العالم والعكس صحيح8. لذا على العلم أن يخدم مصالح الذات البشرية لا مصالح التقنية ومُلاكها.

يبدأ حل إشكالية أزمة المجتمع المعاصر، حسب هابرماس، برفض اعتبار العلم الممثل الوحيد لنظرية المعرفة، وربط المعرفة بالمصلحة ومنع تعدية مناهج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية9، وهو ما لا يتم إلا بالتأمل الذاتي الذي يُعرّف باعتباره:"العملية التي يتساءل خلالها الوعي عن شروط تفكيره واستخراج المعاني من خلال التساؤل". بمعنى أن التأمل الذاتي يقوم بالنقد والتشكيك في المسلمات والأطر النظرية الجاهزة مستمدا دعائمه من مجالات معرفية مختلفة من قبيل التحليل النفسي لسيغموند فرويد ومنهج الفهم والتأويل لفيلهايم ديلتاي والمنهج التداولي النفعي لتشارلز بيرس ومنهج التأويلية لغادمير. وبذلك فالتأمل الذاتي نقد معرفي يشكل جزءا من العلم لأنه في العلم. هكذا استقى هابرماس فكرة العلاقة بين المعرفة والمصلحة من دلتاي: "تغلغلت النظريات في كيان المجتمع انطلاقا من حاجتها العلمية". كما استفاد من التحليل النفسي فكرة أن تحليل الحدث ليس مهما بقدر فهم معاني الأحداث، أي المقاصد. واستفاد فكرة المصلحة من قول فرويد بمصلحة "حفظ الذات" التي اعتبرها فرويد أحد مقولات إنتاج المعرفة، وهي المصحلة التي تؤدي إلى توحد المعرفة الإنسانية. هكذا يرد هابرماس الاعتبار للجانب الذاتي في المعرفة والمجتمع عندما يسند أهمية للتأمل الذاتي عبر التأويلية، مما يحرر الإنسان عبر استرجاعه لذاته بواسطة التأمل الذاتي، ثم سيدمج هذه الذاتية في المجتمع عبر فعل التواصل.

إن المهمة الرئيسة لنظرية العلوم النقدية هي الكشف عن المصالح القابعة وراء معارفنا من أجل معرفة أسباب الأزمات الاجتماعية، وبالتالي حلُّها اعتقادا منها أن كل معرفة تخضع في نهاية الأمر لتوجيه مصلحة معينة، وهو ما يعني أن العلم لا يخلو من إيديولوجيا، وبالتالي فالتصور العلمي التقني

---

[1] يورغن هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، ص. 77.

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص. 28 و78.

[3] يورغن هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، ص. 98.

[4] يورغن هابرماس، المصلحة والمعرفة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا 2001، ص. 89.

[5] يورغن هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، ص. 102.

[6] يورغن هابرماس، المصلحة والمعرفة، ص. 107.

[7] المصدر نفسه، ص. 344.

[8] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوش، وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص. 127-128.

[9] يورغن هابرماس، المصلحة والمعرفة، ص. 7.

للعالم مجرد إيديولوجيا ترفض إخضاع العلم للتأمل الذاتي الذي يبرهن على تهافت مفاهيم الموضوعية والصحة1. ومن تم "يُظهر التأمل الذاتي للعلوم النقص الكبير الموجود في الاتجاه العلماني من حيث إنه اتجاه لا يعير اهتماما لمسألة المصالح الإيديولوجية والأبعاد السياسية للعلم".2

يحدد هابرماس أنواع المصالح المعرفية فيما يلي: مصلحة تقنية ومصلحة معرفية علمية ومصلحة نقدية تحررية مرتبطة بالعلوم النقدية3 وذلك بناء على تمييزه بين المجالات العلمية الآتية:

أ) العلوم التحليلية والتجريبية: تنتج المعلومات وتسعى إلى تفسير الوقائع عبر المنهج الفرضي الاستنتاجي، أما مصلحتها فهي التحكم في الأشياء بفضل التقنية.

ب) العلوم التاريخية والتأويلية أو علوم الروح: تُعمل الروح وتسعى إلى فهم المعنى على منوال الفيلولوجيا، أما مصلحتها فعملية غايتها فهم ذاتها من خلال اللغة.

ت) العلوم العملية والنقدية: تنظر إلى الأنشطة الإنسانية المُنظَّمة، موضوعها إزالة المظاهر المغلفة وغايتها التحرير من جميع أشكال الهيمنة والوهم.

غير أن علم الاجتماع، كما يتصوره هابرماس، يعرف هذه المكونات الثلاثة، وعليه أن يميز بينها حتى يتمكن من تحديد برنامجه كالآتي:

أولا، يجب أن تكون نظرية المجتمع التي يضعها موضوعية وذاتية في الوقت نفسه؛ فيأخذ في الحسبان تعقد نظام السلط والضوابط التي تتحكم موضوعيا في العلاقات الاجتماعية.

ثانيا، يجب أن لا يهمل قوى المعارف والاعتقادات التي يستند إليها الناس عفويا وظاهريا.

ثالثا، يجب أن يعتبر العلاقة الاجتماعية في الوقت نفسه كاندماج في النظام باعتباره مجموعة من التنظيمات السلوكية التي تند عن كل وعي نقدي؛ ثم كاندماج اجتماعي باعتباره مجموعة من وجهات النظر حول المجتمع والعالم. وبذلك عندما يتموضع علم الاجتماع في زاوية نظر النظام والعلية يتحول إلى تكنولوجيا اجتماعية؛ أما عندما يسند السلطة برمتها إلى إدراك الفاعلين في العالم، يتحول إلى ضرب من الخيال واليوتوبيا.

إذا كانت مصلحة العلوم الطبيعية والتحليلية هي إخضاع العالم والتحكم فيه، فإن مصلحة العلوم النقدية هي فهم المعاني المستخلصة من قواعد التأويل اللغوي التي يتواصل بواسطتها الناس. أو لنقل إنها ممارسة "الفعل التواصلي"4 أو "ممارسة التواصل اليومي"5. وذلك لأن ما يميز الإنسان هو العمل واللغة، غاية العمل التحكم في الظواهر، أما اللغة فوسيلة تحويل البنيات إلى وجود "العلوم التأويلية" لأن مصلحتها هي الانعتاق والتحرر، أي تخليص فعل التواصل وتخليقه.

وإذا كان التصور الوضعي يقوم على وحدة اللغة العلمية التي تدل على وحدة العالم الذي تتصوره، فإن التصور النقدي يقوم على الفعل التواصلي الذي يتصور العالم في إطار الاختلاف والحوار الذي يشكل محرك العقل التواصلي والعقلانية النقدية الناجمة عنه. إنها عقلانية كامنة في اللغة (الحوار) لأنها تخاطب بين العقلاء من أجل بلوغ التفاهم حول القضايا الراهنة دون اللجوء إلى العنف، كما أنها خزان للمعارف والتجارب الإنسانية. يهدف الفعل التواصلي إلى استتباب السلم والسلام في المجتمع المدني، وربما في العالم بأسره كما حلم بذلك إ. كانط.

---

[1] المصدر نفسه، ص. 107.

[2] المصدر نفسه، 10.

[3] يورغن هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، ص. 167.

[4] يورغن هابرماس، المصلحة والمعرفة، ص. 378.

[5] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص. 495.

يعتبر العقل التواصلي العقلانية لغوية تواصلية في جوهرها تتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي الذي يحتضن كل شيء والعقل الأداتي الذي يجزئ كل شيء حتى الظواهر الإنسانية نفسها. غير أنه يوجد فرق في الحوار التواصلي بين إدعاء الصلاحية، أي الخضوع لأخلاق المناقشة، والرغبة في التأثير على الغير، أي انجاز فعل استراتيجي وأداتي.

ونظرا لأن كل فعل لغوي إنساني يندرج ضمن ألعاب لغوية تتبارى فيها قضايا الاجتماع والسياسة والأخلاق، كما أنها أنماط عش (فيتغينشتاين) أيضا. وحيث لا تسلم عملية التواصل من أشكال المراوغة والتدليس والمغالطة والقمع فقد وضع هابرماس قاعدتين لتجنب ذلك: الأولى هي قاعدة الديمقراطية مؤداها اعتماد قوة الحجة كمعيار للاتفاق والحوار؛ والثانية هي قاعدة الكونية مؤداها المسلمات والمعايير والأسس الكونية للاتفاق والأخلاق التي تؤسس لوضعية الحوار النموذجي.

تتلخص نظرية الفعل التواصلي لهابرماس في ثلاث لحظات:

أولا، ضرورة التحرر من فلسفة الوعي التي ترى أن العلاقة بين اللغة والفعل علاقة بين الذات والموضوع، أي ضرورة التحرر من الفكر التجريبي.

ثانيا، اتخاذ الفعل صورتين: فعل استراتيجي من جهة، وفعل تواصلي من جهة أخرى؛ الأول هو الفعل الأخلاقي العقلاني، أما الثاني فالفهم. ينتج عن الفعل التواصلي الأول أمور عدة أهمها وجود العقلانية داخل اللغة، ثم الكشف عن مجموعة من الأخلاق الكلية والضمنية في التواصل التي يجب تفعيلها قصد بناء تصور اجتماعي غايته تحرير الإنسانية من سيطرة وسحر التقنية. وبذلك يسعى هابرماس عبر الفعل التواصلي إلى تشكيل رأي عام (إجماع) حر وواع، وهذه هي اللحظة الثالثة.

يشكل هذا التصور علم الاجتماع السياسي الذي يتكون من لحظتين: الأولى هي الاندماج داخل النظام الاجتماعي باعتباره القواعد والإكراهات الاجتماعية؛ والثانية هي الاندماج الاجتماعي الذي تكون غايته التواصل بين الذوات المكونة للمجتمع.

وفي هذا الصدد ينتقد هابرماس، في كتاب الفضاء العمومي[1]، المجتمعات الغربية من حيث اختلال التوازن فيها بين السلطة والرأي العام إذ تمت الهيمنة على جميع مجالات الفضاء العمومي عبر الدعاية والإعلام؛ وبذلك يوجد انفصام بين خطاب المثقفين الأحرار وخطاب احتواء هذه اللغة. فقد تم احتواء الفضاء العمومي بواسطة الخطاب من ناحية، وربط الاقتصادي والاجتماعي مما أدى إلى ظهور الدولة الشمولية من ناحية أخرى. وبذلك فنظرية الفعل التواصلي هي تحرير اللغة من أشكال الهيمنة الخطابية التي تقتل الإبداع لتجعله شكلا استهلاكيا وتابعا للخطابات الإيديولوجية الرسمية.

يحل الخطاب، في مجال العلوم الإنسانية، محل التجربة، والمصالح العملية التواصلية والتفاهمية محل المصالح التقنية والشروح السردية محل الشروح السببية، كما تصير القابلية للتحول التقني قابلية للتحول العلمي[2]. وبذلك تكون عمليات العلوم الإنسانية (الأنشطة الإنسانية) خاضعة للتأويل وتعدد زوايا النظر الاجتماعية والسياسية والتاريخية والإيديولوجية، أي خاضعة للتأمل الذاتي. إن الغرض من النقد والتأمل هو تجنب سوء التفاهم والتشويه والتشويش الذي قد يطرأ على الفهم والتفاهم بين الناس، الأمر الذي يؤدي، إذا تمت مراعاته حسب هابرماس، إلى التحرر من هيمنة العقل الأداتي عبر الكشف عن الجهات المستفيدة من

[1] Jürgen Habermas, L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, (Strukturwandel der Öffentlichkeit) (1962).

[2] يورغن هابرماس، المصلحة والمعرفة، ص. 378.

الاستيلاب والطغيان والتشيء. إنها دعوة للعودة إلى الفضاء العمومي كأساس لبناء الاجتماع الإنساني.

عندما يوَدّ عالِم الاجتماع فهم الظاهرة الاجتماعية يلاقي، في نظر هابرماس، مسألتين متناظرتين: الأولى هي مسألة الممارسة (نظرية الفعل) التي تكون قادرة على تفسير المعنى الذي يجعل الأفعال الإنسانية عقلانية؛ والثانية هي المسألة الإبستيمولوجية (نظرية المعرفة) التي تحدد الشروط التي يجب أن تستوفيها الأفعال حتى يعتبرها المُنظِّر علميا. وبذلك فعلم السلوك لهابرماس معقد يعترف بعدة أشكال من العقلانية أهمها الفعل التواصلي، الذي لا يظهر إلا بواسطة النفي "اللا". لا يكتفي علم الاجتماع، من الناحية الإبستيمولوجية، بملاحظة السلوكات الإجماعية من الخارج، والتي لا تفهم بشكل واقعي إلا باعتبار المعنى الذي يمنحها إياه الفاعلون، بل يجب أن يكون، ضدا على كل تصور وضعاني، مشاركة في الحياة الاجتماعية، إذ يبحث عن كيفية سعي الأفعال الإنسانية إلى الصلاحية/الصواب. وبذلك يكمن هدف علم الاجتماع في الاعتراف وتفسير المبادئ التي يكتفي الفاعلون بإعمالها عفويا. لذا، عندما يطالب الفاعلون الاجتماعيون بمعنى لأفعالهم، لا يكتفي علم الاجتماع بوصف الحدث، بل يجب أن يأخذ في الحسبان ما يجعل السلوكات صائبة (سديدة) ويفسرها. بمعنى أن فكرة تشويه العلاقات الاجتماعية تتأسس هي نفسها على تعريف العلاقات العقلانية الحقة.

لا تدعي المبادئ العامة التي وضعها هابرماس أنها أداة للوصف وذاتا أو منهجا، بل إنها إظهار لبنية عميقة للعلاقات الإنسانية، والتي تمثل، في الوقت نفسه، شرط إمكانية كل حياة اجتماعية ونقطة ارتكاز لكل تحرر يقوم على الاعتراف المتبادل بالمبادئ العامة.

هكذا يعيد هابرماس[1] النظر في أطروحة ماكس فيبر القائلة بأن المجتمع المعاصر يتسم بالميل العام إلى السلوك العقلاني سواء في مجال الاقتصاد أو القانون أو الأخلاق الفردية، معتبرا المجتمعات المعاصرة تتميز عن التقليدية ببعض الشروط الكونية للعقلانية هي بالذات ما تعمل النظرية النقدية على تبيانها وهذه الشروط هي:

أولا، قدرتها على بلوغ البعد الانعكاسي والتأملي للثقافة، فتتمكن من نقد المعارف والاعتقادات والعادات، فتتوقف بذلك عن كونها الوحيدة؛

ثانيا، تُميّز بوضوح بين عالم موضوعي مُبَنين بقوانين الطبيعة وعالم اجتماعي محكوم بمعايير مشتركة وعالم ذاتي مرتبط بالمسؤولية الفردية؛

وبذلك تُمكن هذه النظرية من تحقيق استقلالية أشكال النشاط المُوجَّه نحو المعرفة أو النجاح أو وضع قواعد قانونية. غير أن المجتمع المعاصر نظم تدريجيا أولوية منطق الفعل المعرفي الأداتي الذي يهدف إلى نجاح المقاولة. وهذا ما يتلخص في معرفة الطبيعة من أجل استغلالها (ديكارت)، وعند الاقتضاء التلاعب بالناس من أجل هذه الغاية. مناط ذلك أن الأنشطة الإنسانية قابلة للعقلنة، لكن معنى هذه الأنشطة قابل ليصير عقلانيا بمجرد ما تكون موضوعا للصلاحية أو الصواب (السداد) التي تكون موضوع نقاش واضح المعالم يدل على وجود عقل تواصلي. يتسم هذا الأخير باعتبار المحاور ذاتا أيضا، مما يدل على الاعتراف المتبادل والإجماع الذي يدل على ممارسة التفاهم الحق بدل

[1] يعيد هابرماس مناقشة هذه الأطروحة في كتبه الثلاثة التالية:

Jürgen Habermas, La technique et la science comme « idéologie », (Technik und Wissenschaft als « Ideologie ») (1968)

Jürgen Habermas, Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (1973)

Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, (Theorie des kommunikativen Handelns, 2 t.) (1981)

التلاعب والمناورة من أجل المصلحة والمنفعة. لذا يعمد هابرماس إلى إبراز المبادئ التي يقتضيها كل تواصل لغوي يستند إلى وضعية تخاطب نموذجية يعبر فيها المتخاطبون عن إدعاء الصلاحية أو الصواب الذي لا يخضع لأي إكراه سوى "الإكراه الذي لا يُكرِه"، أي قوة الحجة وسلطتها. ونشير في هذا الصدد إلى أن هابرماس لا يقصد الحديث عن الوضعيات التخاطبية الواقعية التي يمكن أن تند عن النموذج المثالي، والتي تسقط في الغالب في اللاتناظر والسلطة، بل تكمن ضرورة هذا النموذج في استعماله من قبل كل فرد كأرضية مشروعة يتموضع فيها ضمنيا عندما يدخل في عملية تواصل؛ وعليه، إذا لم نعد إلى هذه الوضعية المثالية، لن نستطيع فهم معنى السلوكات الإنسانية.

محصول القول، تنبني نظرية الفعل التواصلي لهابرماس على نظرية الحجاج والممارسة اللغوية التي تعكس البنية الحركية للسلوكات الاجتماعية، لذا اضطر إلى وضع صيغ مختلفة لادعاء الطلاحية أو الصواب، أولها ادعاء حقيقة المعارف، وثانيها إدعاء سداد الفعل، وثالثها ادعاء التعبير الحق عن الذات؛ تتحقق كل واحدة من هذه الصيغ في كل فعل تواصلي يقبل التحليل عبر أفعال الاعتراف والاعتراض المختلفة، وبذلك يمثل الفعل التواصلي قاعدة للاندماج والهوية الاجتماعيين. طالما يشكل الفعل التواصلي علاقة بين ذوات مختلفة واقعية، فإنه يمثل علاقة تنبني فيها الذات، في الوقت ذاته، باعتبارها ذاتا عارفة تملك مجموعة من المعارف الثقافية والتمثلات حول الواقع، وباعتبارها ذاتا أخلاقية تساهم في سن معايير اجتماعية، وباعتبارها ذاتا عاطفية تتحقق طبقا لصورة شخصية معينة.

وحيث إن غرض الفعل التواصلي الحواري هو الاتفاق، فإن هذا الأخير يعمل على تشكيل العالم المعيش المشترك Lebenswelt لجماعة معينة، وبناء منظورها ورؤيتها للعالم، ووضع محرماتها وأحكامها المتعلقة بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والمجتمعات. وبذلك يتحول الفعل التواصلي إلى مفهوم سياسي ومبدإ لصياغة مفهوم الديمقراطية. لا تختزل الديمقراطية، حسب هابرماس، في خلق توازن بين السلط، أو في ضمان الحريات الفردية، أو في وضع آليات التوافق بين المصالح فقط، بل الديمقراطية عبارة عن نموذج إرشادي (باراديغم) سياسي، إنها وضع سياسي يستمد مشروعيته من حوار لا تشوبه الهيمنة. ومن تم يكون الفعل السياسي هو فرض نقاش دائم داخل المجتمع غرضه التساؤل عن كيفية وقوع الظواهر والأحداث لا التساؤل عن علة وقوعها.

يتضح مما سلف أن هابرماس يجعل من عالِم الاجتماع مُؤوِّلا لعالمه الاجتماعي على منوال تحديد لوسيان غولدمان إنتاجات المثقفين الكبار باعتبارهم يعبرون عن "أقصى وعي ممكن" لأزمنتهم، ذلك أن الحوار بين منظِّري علم الاجتماع سبيل لاختيار تصور اجتماعي ملائم عبر مواجهته بتصورات اجتماعية مختلفة قصد تحرير الإنسان من كل تصور للعالم يسلبه قدرته على التحرر وبناء تصور جديد قائم على الاقتناع والإقناع، أي الوعي الحقيقي بالوجود الفردي والجماعي.

المحور الرابع: الفلسفة والترجمة: إبداع واستعارة

فلسفة السينما
أو علاقة الصورة بالفكر

د. عزالدين الخطابي
جامعة مولاي إسماعيل، مكناس

أريد الانطلاق من فكرة للفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، مفادها أن قيمة الصورة تتجلى في الأفكار المتولدة عنها. وقد شكلت هذه الفكرة الأساس الذي انبنت عليه أطروحات هذا الفيلسوف حول الصورة السينمائية والتي عرضها في مؤلفه من جزأين وعنوانه: سينما1 الصورة - الحركة وسينما 2، الصورة - الزمن.(1) وتشكل هذه الأطروحات تعميقا لآراء فيلسوف فرنسي آخر، وهو هنري برغسون. لذلك فإن المفاهيم التي استثمرها دولوز لمعالجة الصورة السينمائية مثل الصورة - الحركة والصورة - الزمان والصورة - الفعل والصورة - البللور والصورة في حركة الخ.. هي بمثابة تطوير لمفاهيم برغسونية من قبيل المادة والحركة والطاقة الخلاقة والذاكرة والديمومة.

وأقترح لمعالجة علاقة الصورة بالفكر الوقوف في البداية على مفهوم دولوزي آخر، وهو صدمة الفكر، قبل الانتقال إلى الإشكاليات التي أثارتها هذه العلاقة لدى الفيلسوفين المذكورين، مما سيسمح لنا بالانفتاح على ما دعوناه في عمل سابق بحوار الفلسفة والسينما. (2)

1) صدمة الفكر:

أكد دولوز على أن السينما تمنحنا القدرة على التفكير عبر ما دعاه بصدمة الفكر، لأن الاصطدام بالصور هو ما يوقظ المفكر فينا. وللصدمة تأثير على الذهن لأنها تجبره على التفكير في ما هو كلي. وهو ما أكده كبار السينمائيين الكلاسيكيين أمثال إيزنشتاين وغريفيث وفرتوف الخ.. حيث اعتبروا بأن بإمكان الصور السينمائية أن تخلق الصدمات وتفرضها على المشاهدين. لأن ما يشكل ما هو سام وعظيم بالنسبة للصورة هو هذا الانتقال من وضع الصدمة إلى التفكير في الكل بواسطة المفاهيم. وسيحدد دولوز هذه العملية عبر ثلاثة مستويات.

- ففي المستوى الأول: تنتقل حركة الصورة من المشاعر إلى المفهوم، وهو ما يمكن أن نستشفه من مفهوم " السينما الذهنية " لدى إيزنشتاين والذي يدرج الصورة المرئية أو المسموعة، أي الحسية، ضمن علاقات فوق حسية. ويتصور هذا المخرج عنف الصدمة من خلال التناقضات الجدلية بين الأحداث والوقائع، من منطلق أن فكر الكلية هو تحويل لهذه التناقضات. فمجموع الإحساسات الفزيولوجية المؤثرة في الدماغ، هو الذي يولد التفكير والاصطدام بين عنصرين أو عاملين، هو الذي يولد المفهوم. (3)

- وفي المستوى الثاني: تنتقل الحركة من المفهوم إلى المشاعر، حيث يتم إضفاء طابع عقلي على العملية الانفعالية. وهو ما أقره إيزنشتاين عندما اعتبر بأن " السينما الذهنية " مرتبطة بالذكاء الانفعالي، لأن أسمى لحظات الوعي في الأعمال الفنية وثيقة الصلة بأعماق ما قبل الشعور واللاشعور. هكذا لن يصبح الكل هو اللوغوس الموحد للأجزاء، بل ستقترن هذه العملية بالثمالة والتهيج (الباتوس) المحيطين بها. (4) وبهذا المعنى ستكون الصور محملة بتعابير مرئية ومسموعة وتصبح عبارة عن لغة متضمنة للكنايات والاستعارات المؤثرة في المشاهد.

فإذا كنا قد انطلقنا في المستوى الأول من الصورة الصادمة إلى المفهوم المجرد والواعي، فإننا سننطلق في المستوى الثاني من المفهوم اللاشعوري إلى الصورة المتجسدة التي ستكون صادمة بدورها. بذلك، ستصبح الصورة مجالا للتفاعل بين الآليات اللاواعية للفكر وتجلياته وتعبيراته الواعية.

- وفي المستوى الثالث: يوجد ما يدعوه دولوز بالتماثل بين الصورة والمفهوم. والمقصود بذلك، أن المفهوم يتجلى في الصورة والعكس أيضا، بحيث

سيتم الانتقال من الجانب العضوي والانفعالي، إلى الجانب الدرامي والعملي، أو ما يسمى بالفكر - الفعل الذي تتحدد من خلاله علاقة الإنسان بالطبيعة وبالعالم.

هكذا تسمح الصورة السينمائية بالانتقال من فعل الطبيعة إلى فعل الإنسان الذي سيعمل على التأثير في محيطه الخارجي وهو ما لخصه إيزنشتاين في مفهوم مثير وهو "عدم اللامبالاة". وقد تجلى ذلك في شريطه الرائع "المدرعة بوتمكين"، حيث عبرت استعارة العناصر الطبيعية عن تفاعل الإنسان معها، مما سينعكس على مواقفه وأعماله. هكذا تظهر أمامنا مناظر البحر (الماء) والسماء (السحب، الهواء) وأرضية الميناء (التراب)، بتزامن مع مشاهد لضحايا قمع الجيش القيصري. وفجأة سيظهر عنصر رابع على الشاشة وهو النار، وبالتزامن مع ذلك ستنطلق شرارة الثورة عبر مقاومة الجماهير للقمع. وكما سيقول إيزنشتاين في تعليقه على هذه المشاهد، فإن النار ستضفي على المنظر الطبيعي خاصية جديدة وهي شرارة الثورة المتجسدة عبر فعل الإنسان. ولا يتعلق الأمر هنا بالإنسان الفرد، بل بالجماعة أو لنقل بالذات الجماعية.

يمكننا في ظل المعطيات المذكورة، اختزال علاقة الصورة بالفكر ضمن هذه المستويات الثلاثة التي لخصها دولوز في علاقة ثلاثية الأبعاد وهي:

- علاقة الصورة بالكلية التي تم التفكير فيها كوعي سام.
- علاقة الصورة بالفكر الذي أصبح مجسدا من خلال التجليات ما قبل الشعورية واللاشعورية.
- علاقة حسية حركية بين الإنسان والعالم أو بين الطبيعة والفكر.

وباستطاعتنا الاستشهاد على التداخل بين المستويات والعلاقات السالفة الذكر، بسينما هيتشكوك. فهذا الأخير يتجاوز في أفلامه الصورة - الفعل باتجاه علاقات ذهنية، ليرجع في الصورة الموالية إلى العلاقات الطبيعية المكونة للعقدة. وهذا الانتقال من الصورة إلى العلاقة ومن العلاقة إلى الصورة من جديد، يلخص عمل الفكر الذي يشتغل من بداية الحدث إلى نهايته. وهو ما يعرف بالتشويق الهتشكوكي كمقابل لصدمة الفكر لدى إيزنشتاين.

وإذا كان صحيحا أن الصورة السينمائية تعمل انطلاقا من وحدات ضوئية (ثابتة)، فإن ما تعيد تشكيله هي الصورة القادرة على الحركة الذاتية أو الصورة - الحركة التي تتجسد عبر اللقطة. طبعا، فإن اللقطات يعاد تركيبها ضمن عملية التوليف أو المونتاج، وبذلك ستكتسب زمنيتها الخاصة بها في إطار ما يمكن تسميته بالزمن التركيبي الذي يشكل أحد أبرز سمات السينما المتخيلة. ففي إطار هذه السينما، لم يعد الزمن هو الزمن الواقعي المرتبط بالحاضر فقط، بل إننا نشعر مع الصورة - الحركة بانسيابنا في زمنية يتداخل فيها الحاضر بالماضي والمستقبل. وستصبح الصورة السينمائية مطالبة بكشف هذا الزمن فيما وراء الفعل والحركة. وهو ما عمل كل من برغسون ودولوز على معالجته، عبر موضعة الصورة الفيلمية داخل إطارين وهما: الحركة والزمان. فكيف عالج هذان الفيلسوفان العلاقة القائمة بين هذه العناصر الثلاثة ونقصد بها: الصورة والحركة والزمان؟

2) علاقة الصورة بالحركة وبالزمان:

أكدت الباحثة الفرنسية ماري كلير روبار في نص متميز حول انشغال دولوز بالسينما (5)، على أن تموقع هذا الأخير بين الفلسفة والسينما سمح له بتأسيس صنفين من الوسائط، متعلقين بالصورة الفيلمية وهما الحركة والزمان، أو بالأحرى الزمان منظورا إليه من زاوية الحركة، حيث ستتم قراءتهما وفق رؤية برغسونية. فما هي تجليات هذه الرؤية؟

2- 1) أطروحة برغسون:

أشار هذا الفيلسوف في مؤلفه الموسوم ب "التطور الخلاق" (6) بأنه يستحيل علينا الإحاطة بالطبيعة الحقيقية للتغير، ما لم نكن موجودين بداخله، اللهم إذا ما تم تصوره من الخارج كما هو الشأن بالنسبة للطريقة المتبعة في السينما. وبالتالي، فإن كل محاولة لإعادة تشكيل الحركة تتضمن القضية المفارقة التالية وهي أن الحركة مكونة من مجموعة من الحالات الثابتة. وسيستشهد برغسون بمفارقات زينون الإيلي وخصوصا بمفارقة السهم الطائر. فنحن نفترض أن السهم المتحرك يحتل أثناء مساره مواقع مختلفة بشكل متتال. وإذا ما كان الأمر

كذلك فإنه سيكون ثابتا عند احتلاله لموقع ما، لأنه لا يمكنه أن يوجد بعدة مواقع في نفس الوقت. والنتيجة هي أن السهم الثابت في كل نقطة من مساره، يظل ثابتا طوال الوقت الذي يتحرك فيه.

للخروج من هذا المأزق سيوضح برغسون كيف أن السهم لا يتطابق أبدا مع أي موقع من المواقع، لأنه لا يوجد أبدا في أية نقطة من مساره. فحركة السهم لا يمكنها أن تنقسم وإلا لما كانت حركة واحدة. فهل نستطيع القول إن هذا الفهم البرغسوني للحركة يجعل من حجج زينون الإيلي مصدرا لأي تفكير في حركة الصورة داخل الشريط السينمائي؟ سيقول السينمائي التجريبي الفرنسي جي فيمان بهذا الخصوص، وبنوع من الدعابة، إن فكرة السينما نبعت من مفارقات زينون حول الحركة، لذلك فإن تاريخها يعود إلى ما قبل السقراطيين. وسيضيف بنفس الدعابة قائلا: " إذا لم يكن برغسون قد نسب إلى زينون اختراع السينما، فلربما لأن أفلاطون سبق أن أكد ذلك على لسان سقراط، حينما ذكر بأن هذا الفيلسوف الإيلي كان يمتلك فن إظهار الأشياء المتشابهة وغير المتشابهة، الواحدة والمتعددة، الساكنة والمتحركة ". (7)

طبعا سيعتبر التحديد البرغسوني للحركة مرجعا أساسيا بالنسبة لدولوز. فقد تحدث هذا الأخير عما سماه بالتصنيف البرغسوني للصور السينمائية انطلاقا من مفاهيم الحركة والثبات والزمان كما تصورها الفيلسوف الإيلي. وفضلا عن ذلك، فإن برغسون ربط ميلاد الميتافيزيقا بهذا التصور، حيث أكد بأن نشأتها تمت في اليوم الذي أعلن فيه زينون عن المفارقات المتضمنة داخل الحركة والتغير كما يدركهما ذهننا. وبذلك وجدت الميتافيزيقا نفسها مدفوعة للبحث عن حقيقة الأشياء خارج الزمان وفوق ما يتحرك ويتبدل، أي خارج ما تدركه حواسنا ووعينا.

هكذا، سيستفيد دولوز من التصنيف البرغسوني المذكور لإثارة العلاقة القائمة بين الصورة والحركة والزمان، وفق رؤية فلسفية تعتمد على المفاهيم للإحاطة بتجليات الصورة السينمائية.

2-2 الصورة السينمائية من منظور دولوز:

يرى دولوز بأن الصورة السينمائية تجسد الحركة التي كان يقصدها برغسون، وهي الصورة – الحركة التي تقابل التقطيعات الثابتة والمتتالية، المؤدية إلى خلق حركة خادعة: " فالسينما لا تقدم لنا صورة تنضاف إليها الحركة فيما بعد، بل تقدم لنا مباشرة صورة – حركة ". (8) وهذا المفهوم الأخير مستوحى من إقرار برغسون بالتداخل الحاصل بين المادة والحركة والصورة. فليست الصورة – الحركة سوى اللقطة التي تعتبر بمثابة الوحدة الأساسية للغة السينمائية. ويسمح تجميع اللقطات وإخضاعها لعملية التوليف، بقطع استمراريتها الزمنية والانفتاح على زمنية أخرى مغايرة. وكمثال على ذلك، يستشهد دولوز بنظريات المونتاج التي واكبت تاريخ السينما، ومن أبرزها نظريات المدرسة السوفياتية في العشرينيات من القرن الماضي والتي يعتبر سيرغي إيزنشتاين من أشهر ممثليها.

ويؤكد دولوز على ضرورة التمييز بين الصورة – الحركة والصورة في حركة. فهذه الأخيرة تتطابق مع الوضع البدائي للسينما حينما كانت الكاميرا ثابتة، آنذاك كانت الحركة تنبثق عن الكائنات والأشياء المعروضة في اللقطات. أما الصورة – الحركة فقد تشكلت عندما تحررت الحركة من الأشخاص والأشياء، أي عندما أصبحت الكاميرا ثابتة وأصبحت اللقطة متحركة وتطورت عمليات المونتاج وتنظيم اللقطات في الزمان. (9)

إن اللقطة هي إذن، الصورة – الحركة أو التقطيع المتحرك للديمومة. ويمكن أن تحدد هذه الصورة وفق ثلاثة أنواع متميزة وهي: الصورة – الإدراك والصورة – الإحساس والصورة – الفعل. ويمكننا أن نكون فكرة واضحة عن هذه الأنواع من الصور وذلك عبر ربطها بسلم اللقطات. فاللقطة العامة تلائم النوع الأول واللقطة المتوسطة أو الأمريكية تلائم النوع الثالث، أما اللقطة المكبرة فتلائم الصورة – الإحساس.

ويرى دولوز بأنه يبدو من المدهش فلسفيا تصور الزمن كموضوع للإدراك البصري. فمن الممكن

الشعور بالزمن أو حسابه وليس رؤيته. فهل كان لزاما انتظار ظهور السينما وتشكيل صور خاصة بها لإقرار مسألة الرؤية هاته؟ تلك هي المسألة. ومما لا شك فيه أن السينمائيين الكبار قد تكفلوا بأكبر مهمة في الفن وهي جعل الزمن اللامرئي مرئيا. وبهذا الخصوص، تحدث دولوز عن انشطار الزمن وعدم تسلسله بالمعنى الكرونولوجي الذي يتوالى فيه الماضي والحاضر والمستقبل وذلك في إطار ما دعاه بالصورة – البللور. ففي هذه الصورة تتعايش الصورة الراهنة مع الصورة الممكنة ويعرض الزمن في انفصاله الدائم وليس في تتاليه، فهو حاضر يمضي وماض يحتفظ به. ومقابل التسلسلات الخطية والسرد الحسي، ستظهر أشكال وصفية متشعبة وتكرارية. (10)

ستتجاوز هذه الأشكال صورة الزمن الكرونولوجي الذي يلي فيه اللاحق ما هو سابق وستقدم لنا سلاسل من الصور والأصوات والمشاهد المترابطة فيما بينها، لكنها غير قابلة للقياس ولا تخضع لمنطق السببية التقليدي. لهذا، يتعين البحث عن ترابطاتها داخل القطائع والاحتمالات، أي داخل منطق اختلافي، باعتبارها سلاسل من الصور بالنسبة للسينما وسلاسل مفهومية بالنسبة للفكر. (11) وهنا سينفتح دولوز على إشكالية العلاقة بين السينما والفلسفة بوصفها تعبيرا عن إشكالية العلاقة بين الصورة والمفهوم. فبانخراطه داخل صيرورة الصورة، ينشطر المفهوم إلى إدراكات هي بمثابة علب من الأحاسيس والعلاقات وإلى مشاعر هي بمثابة صيرورات تتجاوز من يختبرها. ونحن نعلم بأن الأحاسيس والمشاعر تنمو على أرضية الفن، في حين تنمو المفاهيم داخل الفلسفة. وفي إطار العلاقة المذكورة، يستدعي المفهوم إحساسات ومشاعر جديدة تشكل الفهم غير الفلسفي للفلسفة ذاتها. (12) وكما أكد الباحث الفرنسي جان فرانسوا ديانا في نص له حول دولوز وفلليني، فإن دراسة السينما بالنسبة للفيلسوف هي مناسبة لاستخدام أداة غير فلسفية لفهم الفلسفة ذاتها بشكل أفضل، كما أن لجوء السينمائي إلى الفلسفة، يسمح بإبراز وعي أفضل من خلال التعبير الجمالي للصورة. وفي جميع الأحوال، فإن هذا التشارك بين الفلسفة والسينما هو محاولة للإجابة على السؤال التالي الذي يعتبر بمثابة لازمة دولوزية وهو: ما المقصود بالفكر السينمائي في عالمنا الراهن؟ (13)

والخلاصة هي أن بإمكاننا الحديث عن التقاطع والتكامل بين مجال إنتاج الصور ومجال إنتاج الأفكار، أي بين السينما والفلسفة. فالسينما بإبداعها لتقنياتها السردية الخاصة بها، مكنت من تطوير ما يمكن تسميته بالفكر المصور، مقابل ما يعرف بالفكر الاستدلالي الذي تبدعه الفلسفة. وهو ما أقره دولوز حينما أكد على إمكانية التقارب بين السينما والفلسفة، باعتبارهما نموذجين راقيين للإبداع الإنساني.

الهوامش

1) Gilles Deleuze, Cinéma 1, L'image - mouvement, ed. de Minuit, Paris, 1983

- Cinéma 2, L'image - temps, ed. de Minuit, Paris, 1985

2) انظر ترجمتنا لمجموعة من النصوص الفلسفية حول السينما ضمن:

برغسون، دولوز، غودار وآخرون، حوار الفلسفة والسينما، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدارالبيضاء، 2006

3) G. Deleuze, Cinéma 1, L'image - mouvement, op.cit., p.206

4) Ibid. p.207

5) Marie – Claire Ropars, Le cinéma lecteur de Gilles Deleuze, CinémAction, n*47, Les théories du cinéma aujourd'hui, 1988, pp. 85/89

6) Henri Bergson, L'Evolution créatrice, Paris, PUF, 86e édition, 1959

انظر الفصل الرابع وعنوانه: الإوالية السينماتوغرافية للفكر والوهم الآلي (ص. 214/161) وبالخصوص القسم المتعلق بالصيرورة والشكل (ص. 183/175).

7) G. Fihman, Du cinéma selon Vincennes, Pierre L'Hermirier éditeur, Paris, 1979, p.181

8) G. Deleuze, Cinéma 1, L'Image – mouvement, op.cit. p.11

9) Ibid. p.39 et suiv.

10) G. Deleuze, Cinéma 2, L'Image – temps, op.cit. Chap.4 et suiv.

11) Ibid. p.265

12) G. Deleuze, Pourparlers, Paris, ed. de Minuit, 1990, p.223

13) J. F. Diana, Une certaine pensée du cinéma entre Deleuze et Fellini, CinemAction n*94, Philosophie et cinéma, 2000.

الملاكُ المختفي: مُحاورة الوجهِ الآخر للاستِعارة

د. أحمد سلام ادريسو

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين - فاس

1: قيثارة الفلسفة:

يقبع القول الفلسفي في نظري بجوار سؤال صغير- قد- يبدو ساذجا من أول وهلة، وهو:

تُرى ما "الممكن" في سياق أية فاعلية ذاتية للإنسان؟.

هل هو حقيقة مضاعفة أم هو مجرّد تخييل لا منطق له؟.

قد يُجابُ عن مثل هذا بتساؤل إشكالي أيضا: وما هي حقيقة التخييل، إذن، إن لم تكن هي مادة الممكنات ذاتها؟. أليس الممكن هو ذلك الجزء الظليل من كوكبنا الذري المسمّى مجازا بالفكر؟. وأين تقيم الممكنات تحديدا؟؛ أليس لها مكان في محكيات التاريخ باعتبارها سيرة كونية؟. وفي المقابل؛ ألا يوجد للممكنات اسمٌ وولادة، سوى في أمكنة ملتبسة من خيمة الموسوم بالمستقبل؟..

سأقترح تأويلا- أراه- مناسبا؛ وذلك بالعزف على "ممكنات" الجدلية الثاوية بين الحكمة والأسطورة والفن؛ على اعتبار أن المخزون المعرفي والجمالي والرمزي لدلالات "الممكن" هو ما قد يحقّق هندسة مقبولة لسيرة الإنسان وهو في أدقّ حالاته تحررا، حيث يكون أقدرَ على إحداث فعل التحرر مما حوله وفيما حوله.

ومن زاوية نظر فلسفية يُعوّل الكائن في تشكيل أنظمته الرمزية على ما لم يُحْكَ من تاريخه، وذلك بأن ينزاح أولاً عن مُنجَزه المُزَيَّف. الحديث هنا عن الكائن المُبدع تخصيصا- فيلسوفا كان أو فنانا- باعتباره الوليد الذي يتعرّف على أشياء العالم لينمو ويتحرر من ربقة التاريخ ذاته. لأن التاريخ المتحقق ظاهريا، لا يعدو، في تقديره، سيرة محكيات مسكوكة مقصوصة الأجنحة.

ولكن من له بهذا القفز العالي إلى ممكنات ذلك المجاز الخام من الوعي؟. حيث تساير الحكمة نزق الإنسان وتمرّده على أشد احتمالاته، هناك حيث يصعب التكهن بممكناته؟. الجواب في فعل التّساؤل أو فعل الإبداع؛ حيث يلوذ التاريخ أخيرا بطوق التأويل. وهنالك بالذات يتحول التاريخ إلى مصفاة أنظمة رمزية تؤثث وجه الأساطير وتنحت تمثالها الرمزي. وإذاك تتناهى الأسطورة – باعتبارها جوهر الاستعارة ومادتها- إلى كَون ممتلئ عن آخره بممكنات الأشياء؛ حيث يبكي التمثال أو يندهش، وتغرّد القصيدة أو تستشرف، وتعزف الحكمة على قيثارتها أو تبتسم بالسؤال طويلا.

امتلاك العالم في حالة نموّه، أذن، هو أفق الحكمة والأسطورة والفن مجتمعين أو أبابيل. هكذا يظل يكون نموّ الأشياء والعالم رهانا للكائن المبدع؛ وَلياً كان أم فنانا أم حكيما؛ إذ انسياب وجهة الروح نحو ممكنات العالم وهي تتخصّب وتنمو، أي وهي منخرطة في تحقيق وجودها، هي ما يمنح لأطروحة النموّ بداهتها؛

◆◆◆◆◆

ولكن هل للبداهة بناء منطقي؟. هل لديها تجلٍّ جمالي؟.

قد نجد جوابا ما ضمن أنظومة الزمن ذاته لدى بعض الفلسفات المثالية؛ فهذا الأخير، وهو يصاغ من طرف الكائن المبدع، ليتجسد فلسفيا أو أسطوريا على هيئة تجَلٍّ تدريجي للفكرة الكونية. وهذا التّجلّي يعبر عن نفسه جماليا عبر "تاريخ مثالي" يصدر عن فن أول ذي طينة رمزية[1]، ويطمح إن أن يكون تحقيقا واقعيا للصورة المثالية[2].

---

[1] -ملحق موسوعة الفلسفة: عبد الرحمن بدوي. ص:110

[2] -نفسه/ص:110

بل قد نجد لديها جوابا آخر، حيث الفكرُ هو محرك الواقع ودافعه نحو نموه الداخلي ذاك. وحيث الفلسفة تبحث عن منطقية الأشياء وعن انبناءٍ إبيستيمي للعالم؛ يتّسم بدرجة عالية من التجريد المنطقي الجدلي، وهذا مما يجعله انبناءً حقيقيا. ذلك أن كل ما هو منطقي في نسقه الفلسفي يبدو حقيقيا وكل ما هو حقيقي فهو منطقي أو لابد أنه كذلك؛ بشرط أن نعرّف معنى "الحقيقي" بالدلالات التي تمنحها له هذه الاتجاهات الفلسفية، حيث تبدو الطبيعة نفسها مظهرا من مظاهر العقل[1].

هاهنا سيعني أن غياب حقيقة الشيء وممكناته آيلٌ إلى كونها تنزاح عن بنائها المنطقي النسقي. ومن هنا أيضا ستغوص جدلية أشياء العالم في شبحيتها. في حين يقترح الفيلسوف أو المبدع-أحدهما أو كلاهما- مشروعه ليخلّصها من كل ذلك أو بعضه على الأقل. الفيلسوف الذي ليس سوى الوجه الآخر للمبدع، والعكس ضروري ومطلوب،،

2: الأسطورة: مَن قبل؟ ومَن بعد؟:

تبدو بئرها بلا قاع يكشف عن هويتها الأولى، حيث تأتي من مصدر مجهول؛ ولذلك لا يمكن إسنادها إلى مؤلف[2]. ومع ذلك فيعتبرها الفكر الإنساني سرداً لتاريخ أساسي[3]، مهمته الإحاطة بكل ما هو خارج المفهوم[4]. وحتى التاريخ بمعناه الشمولي يتدثّر بذلك المعطف الرمزي الدافئ الذي عشقه الإنسان مذ كان، لأن الأسطورة ليست حلما كونيا قطّرته مصفاة التاريخ في قاع اللاشعور الجمعي فحسب، بل هي بالأحرى من يُحرّكه إلى تأسيس أفعاله المستقبلية الفارقة،،

معطف الأسطورة، بالنظر إلى أنسجته البعيدة، كالرحم الأولى دائما. يمتد وتمتد معه سلالاته الثقافية خارج أسوار الولادات الأكثر الفطرية. ولذلك وجد الكائن في محكياتها ملاذا تاريخيا من برودة الحقيقة كما نسجتها أوهامه وتمثّلاته. الحقيقة من وجهة نظر الفيلسوف كما النار أو الحيّة الرقطاء؛ كلتاهما لا تترددان في قهر الكائن سريع العطب، إن هو لم ينتبه إلى يقظتهما المباغتة.

في بعض اتجاهات الأنتروبولوجيا، نعثر على ما يشبه التساؤل التالي: لماذا؛ وخارج أسوار الفطريات؛ يبدو الكائن متوجّسا من التشظّي الروحي والمعرفي؟، لماذا؛ في مقابل ذلك؛ يحيط وعيه الفني والفلسفي بصنافات كاملة من الأنظمة السيميائية ذات العمق الأسطوري؟. تبدو الأسطورة على ضوء هذا التساؤل وجودا إنسانيا كاملا: تبدو بالمعنى الشِّعري؛ حبلا ودلوا وماء كثيرا.

إلا أننا في غالب الأحيان لا نعي جيدا أن الأسطورة ذاتها، بحاجة ماسة إلى وجود الإنسان وديمومته كي تولد وتتمكن من التنفس طويلا ثم تتحقق. الأسطورة خارج الكرنفال الآدمي مجرد فراغ لا أكثر؛ لذلك تتسلل إلى سرير أحلامه وتمثلاته وتتناسل لتعيش. ويكتشف الإنسان بعد ذلك أنه هو الآخر مجرد صيحة في فراغ بعيدا عن معطف الرموز وأنظمتها العلاماتية.

لكن ما الذي يجعل الأسطورة مفتقرة إلى سياق الإنسان وثقافته؟ ها نحن نتذكر سلطة السياق الإنساني الذي لا معنى له هو الآخر سوى بحقيقة التأويل الكامنة فيه. التأويل علة بقاء الكائن الآدمي عارفا وناميا في نفس الوقت. ربما التأويل هو الدليل الوحيد على وجوده، طَيَّ هذا الكم الهائل من الدياجير الوجودية السديمية. تبدو الأسطورة بهذا المعنى مجرد كمون موجود بالقوة، حتى تشرق عليه شمس التأويل فينسِلُ إلى التكوين والحياة سريعا.

الحديث عن الأسطورة هو حديث عن زمنيتها. إذ معلوم أن أهمية التنوع داخلها تنبع من عمق الأنظمة التي تحكم ذلك التنوع. لا نستطيع الفصل بين الأسطورة وشرط تأويلها. وتنوع الأبعاد الرمزية للأساطير وبين النظام الذي ينسقها بحباله السرية. كما لا نستطيع الفصل بين الإنسان وزمنيته. الأسطورة إذن تمتح دلالاتها من الزمن وتأويلات الإنسان استنادا إلى أنظمة زمنيته.

---

[1] -نفسه.ص:114

[2] -معجم مصطلحات الأدب: مجدي وهبة: ص:280

[3] مفاتيح العلوم الإنسانية: خليل أحمد خليل.ص:42

[4] -نفسه/42

3: في صَمْت الجَدليّة:

يقال:

إن القول الفلسفي يعكس بنقائه قسمة عادلة بين نزق الأسطورة واندفاعات الفن اللامتوقعة.وفي اعتقادي أن الكائن،بارتشافه من كأس الحكمة،يحقق مساواة كاملة مع جوهره،إذ يتخلص من عدمه ويظفر في نفس الوقت بنقائه.

ومع أن الفلسفة تفكير نسقي في البناء الروحي والمنطقي لأشياء العالم وعلاقاته؛فإن بعض شرفات الأنتروبولوجية الثقافية،تنظر إلى الأقاويل الفلسفية خارج تلك القسمة العادلة مجرد منظومات معتقلة في الفوضى،حتى ترسو بجناحَيْها على حبل الجدلية المتين.

❖❖❖❖❖

لنتأمّل جناحَي القسمة العادلة:

تبدو الأسطورة نسقا أثيريا متأصلا في استعاريته،بقدر ما يبدو الفن جدولا نهريا شموليا ممتلئاً بماء التفاصيل والتمثلات.القصد هو ماء الأسطورة الأجاج أحيانا،العذب أحايين كثيرة،.

وبقدر ما تبدو الاستعارات بمعناها الكوني الشمولي فهما باطنيا للأشياء.يقال إنها وبهذا الفهم؛تعكس الحديقة الخلفية للأسطورة.كما يقال أيضا؛إن الفنون سليلات غير هجينة للأسطورة.فهي إذن بناتها الشرعيات؛وكلٌّ منهما يعمّق بطريقته الخاصة من المجرى الأدمي عميقا،ويأتي النزوع الفلسفي المتأصل فيهما فيمتلئ الجدول الثقافي الإنساني بالماء الذي هو أصل كل شيء.

❖❖❖❖❖

يتساءل البعض عن جدوى الاستعارة في تجسيد الحياة كحقيقة.ويخشى البعض من مدّ الجسر بين بناء الاستعارة وبناء الأسطورة كيلا تنهار إحداهما،لكن الحقيقة البسيطة هي أن العمق الفلسفي والرمزي للاستعارة يتمثل قوياً في الأسطورة من أيّ اعتبار.ذلك أن الأسطورة أسطورة لأنها مثخنة بالإشارات والرسوم والعلامات.لأنها بالأحرى مجروحة الباطن بما لا يُحصى من اللزوميات والتضمينات والانجرارات. وبالجملة فالأسطورة أسطورة لأن عزفها تُنشده مياه الاستعارات يقينا.

ولعل هذا التوغّل في واقع الجدلية هو ما يجعل عالمها الرمزي معجونا كليا بوردة التأويل الذي غالبا ما يكون لامشروطا بأية علّة سوى علّة وجوده في ذاته.وإذن فالمتن الأسطوري متن أسطوري لهذا السبب؛لازمني لهذا السبب؛والمعنى أن طبيعته الرمزية هي لهذا السبب تبدو مفرطة متوغلة في عشقها للتحطيم والتجاوز.هذه المراوحة العميقة بين تجاوز الأليف وعشق المتوحش،تجعلها مجروحة أصالةً ومنذ البدء بسكين الاستعارة الحادّ للغاية.

وللحق فهذا التوصيف الاستعاري يجعل المرء رهينا لتلك الأسئلة التي أصبحت اليوم شهيرة،سوى أنها لم تظفر مع ذلك بارتوائها الكافي.من هذه الأسئلة الشهيرة مثلاً:هل تمتلك الأسطورة عقلا لتفكر به؟.هل للحكمة قلبٌ تصلّي به؟.هل للقصيدة منطق معرفي تنتج معرفتها عن طريقه؟،،

بالطبع تُقترح في هذا السياق أجوبة شتى ولا تقلّ غموضا؛مثل:

الاستعارة هي السلاح البكر للخيال أو العكس.

ماهية الخيال تتجسد في بعده الاستعاري أو العكس.

تاريخ البلاغة هو تاريخ الاستعارة بامتياز أو العكس:؛ وهكذا،،

❖❖❖❖❖

ويقال الكثير أيضا؛من زوايا نظر إبستيمية:

إن الاستعارة فاعلية فريدة،تسعى إلى رفع مستوى الخطاب.

الاستعارة فاعلية لفهم أفضل لتخوم العالم..

الاستعارة فاعلية لإدراك العالم وهو في حالة نموّه لا جموده وموته.

ولعل هذا يقتضي أن الاستعارة لا تصف العالم بالضرورة،بل تصنع بعضه من بعض.وبالنتيجة فالاستعارة بهذا المعنى جاءت لا لوصف العالم بل لإعادة خلقه وتأسيسه،بالمعنى الجمالي المنطقي لا بالمعنى الديني المتعارف عليه.

هذا البعد يجعل من الاستعارة صنوة شقيقة للأسطورة والحكمة معا ومن أي وجه.

إذ هي بطبيعتها تلك تقترح نفسها فعلَ إثراء للحقيقة الواقعية.ذلك لأن السؤال الفلسفي الذي يصدع بقلقه وشعريته الجارحة في هذا الصدد هو:لماذا هي الأشياء ناقصة؟.لماذا هي الأشياء الجميلة تنكسر بسرعة وتبدو سريعة العطب للغاية؟.لماذا النقص يبدو جوهرا في الأشياء والعلاقات؟.للتخفيف من مرارة مثل هذه الأسئلة الجارحة، يأتي الفن ليقترح إثراءً مخصوصا لنقص الأشياء وترهّل العلاقات المنسوجة بينها.كثيرا ما تفعل الأسطورة ذلك أيضا.كثيرا كذلك ما تفعل الحكمة فعلهما بل قد تزيد عليه.لكن الأجمل من كل هذا وذاك يتجسّد حقاً حين تقوم هذه القيثارات الثلاث مجتمعة بإثراء وجه العالم وسمعته بالعَزف على معجم النسق الفريد.

هذا يعرفه كل من واتته الفرصة ليشهد تلك السمفونية الجدلية الرائعة.

ومن يشهد عزف الجدلية أعلاه،سيحضر مراسيم استكمال النقص لا رَيْب.

❖❖❖❖❖

وقد يتساءل البعض بعد هذا كله:

وإذن: النقص أصله ماذا وفي ماذا؟،،تقول لهم الحكمة إن النقص ليس في طبيعة الأشياء بل في درجة إدراك الناس ونوعية إدراكهم "الكَيْفي" لا الكمّي للأشياء.والإدراك الكَيْفي للعالم يكون بتفكيك علاقاته،وتحصيل مواقع نجومه وتخومه.وذلك في أفق استيعاب الكيفيات التي بها كان الشيء كما كان،والكيفيات التي بها كان يمكن للشيء أن يكون عليها.وبالجملة فمحاورة الأنساق هو ما يسمح بالتعرف عليها وهي في سياق نموّها في أفق تكوين أنساق جديدة،،

ويسألونك كذلك:ولكن هل نحن،عامة الناس، بالفعل عاجزون عن إدراك أنساق الأشياء التي هي شرائعها الخفية،فنفتقر بذلك إلى من يُسعفنا على إثراء معين لشبكة العلاقات الثاوية بينها؟.تأتي الحكمة فتومئ ولا تفصح عن قصد؛وكذلك يفعل عالم الاستعارات والأساطير.ذلك أن الأشياء والوجود ذاته- من زاوية تقديرها جميعا- يقبع ضمن تلك المسافة الثاوية بين المطلق والحيّز:تماما كما الشعرُ يكمن بين القصيدة وقارئها الضمني.وعلى هذا سيفتقر الناس إلى وجود الفلسفة حتى ولو وقفوا تاريخيا ضدها.وسيفتقر الناس أيضا إلى وجود الفنون وكل الأنظمة الرمزية حتى ولو صنّف اللاشعور الجماعي العام ضمن الأشيائ غير النافعة.

إن أشياء العالم وعلاقاته،تتشكل ومنذ البدء،تكويناً بنيوياً على أساسها الأنطولوجي مهما بدت للنظر المجرد مغرقة في مادّيتها وتسطّحها. لذلك يتوق الفكر الإنساني باستمرار إلى واقع التضعيف المنتظم في تشكّل أنساق العالم عبر ثنائية الغيب والشهادة.

يكتشف بُعدها المضاعف ذاك،لمّا يجد نفسه مضطرا من الناحية المنطقية إلى الانخراط أولا في فعل تجنيسها انطلاقا من جوهرها الأعلى إلى أبعادها المتناسلة المتوسطة،ليستشرف آخر الأمر –ولا نقول لينتهي- جذورها السفلية المتوغلة في الظلال البعيدة.وهكذا تكشف لنا الفلسفة وتكشف لنا النماذج العليا للفنون أيضا بأننا- نحن الآدميين- مشلولون مُكتفون بعالم الشهادة،حتى على مستوى الأفكار،،

ومن هنا الدور المركزي للفنون بكل تجلّياتها الفلسفية والرمزية؛فإذْ لا يستطيع الكائن بمفرده استشراف عالم النسيج الأنطولوجي للأشياء والعلاقات،تأتي الاستعارة بطاقتها الأسطورية الرمزية،والحكمة برأسمالها المنطقي الجدلي لتكمل له الصورة؛وذلك بأن تلهمها الوعي الذاتي بنقيض النقص الذي يبدو متأصّلا حتى في تكوينية اللغات.

❖❖❖❖❖

اللغات بمفهومها الفطري الأول تبدو خدّاعة. وخداعها يأتي من وعيها الذاتي من كونها مهما كانت متناهية فهي محدودة.ومهما كانت قدرتها على "التعبير" و"الوصف"،فهي قاصرة عن تكليم بواطن الأشياء وتخصيب عُقم الخليقة؛

ماذا يفعل الفنان والفيلسوف في هذه الحالة؟،،

يقول تاريخ الأفكار إنهما ببساطة يبدعان لغتهما الخاصة.أي يبدعان لغة للتفكير والتجريد لا لمجرد التواصل السطحي.ذلك بأن اللغة في معناها الفطري

محدودة مهما كانت موغلة في خيار الوصف أو التعبير بمعناه الظاهري لا بزخمه التأويلي.وأما لغة الاستعارة فتبدو أبدية ولا متناهية.تتراءى عن كثب وكأنها تطمح إلى القفز البعيد خارج القوانين المسكوكة لتشيّد أعرافها الخاصة،على النقيض مما يمليه عليها سديم المألوفات.لذلك يقال إن الاستعارة هي العرّافة خَلقاً وخُلُقاً.

وعموم الناس يسخرون من هذه المعاني أعلاه:

إذ لسان حالهم يتساءل بالصوت العالي عن مدى مشروعية الاستعارات؟:أي يتساءلون عن وظيفتها في حياتهم النفعية العاجلة؟.بل إنهم ليتسلّحون أحيانا بإواليات الحوار"المنطقي" عن كيف يمكن إثبات تلك "الادعاءات" أعلاه أصلا؟،،

كيف تتم البرهنة مثلا على كَون لغة التخييل تتمرد على المقولات والأنساق المنطقية لصالح عنفوانها المزعوم؟.كيف سيتم الاستدلال على أن العبارة البلاغية غير متناهية في إنتاجها لقطاف الدلالات؟.كيف سيتم الاستدلال في هذا الصدد،على أن المعنى واحد متناهي وأن دلالاته غير متناهية على عكسه؟.هل يُعقل أن تجمع جملة الاستعارة بين الأضداد والمتناقضات فتتمزق مرآة الحقيقة وتندلع الحرب الأهلية بين طوائف الدلالة؟.

هل فرضية كَوني حاضرا وغائبا في نفس الوقت، ممكنة بالمعنى الاستعاري،إذ يستحيل علي ذلك بالمعنى الواقعي المنطقي؟.كيف سيهضم أحدهم مثلاً،أنه في عالم الاستعارات كل شيء يطمع إلى اعتلاء عرش الممكنات:حتى ولو تعلق الأمر بالمستحيل،كأن تتحلل كلّياً،ويكون لك شكل محدد في نفس الوقت؟: ألا يقال إن المستحيل ذاته ليس سوى ممكن الغد؟؟،،

الواقع انه من الصعوبة بمكان إقناع عامة الناس بكون المبدع مثلاً-فيلسوفا كان أم فنانا- يسكن تحقيقا في المستقبل، أو أنه يقيم في في منطقة ممكنات الأشياء. أو أنه يقيم في صور الأشياء التي لم تكن بعد. أو أنه يقيم في ذلك الممكن/المستحيل الذي لم يتحقق بعد.أقول:سيكون الأمر صعبا للغاية ما لم يكن متيسرا علينا إضاءة جحافل الظلمات الرابضة أمام بصائرهم،ليتصوّروا الأساس الأنطولوجي للأشياء والعلاقات أولا،ثم يستكنهون منحنياته بعدُ.

◆◆◆◆◆

ومع ذلك فإن الأرض تدور،كما قالها الحكيم جاليلي ذات يوم،،

فالفيلسوف أو الفنان: يرى بوعيه المنير أن الاستعارة والرمز الذي في الأسطورة، يعيدان تشكيل العالم-عالمها على الأقل- فيكتبانه على غير مثال سابق ليُعرف وينمو. وهكذا فالاستعارة تمارس التأسيس بأعمق دلالاته الفلسفية،إذ لا تشتغل غالبا على تتميم الأشياء فحسب،بل تشرئبّ إلى مستوى إبداعها على غير مثال سابق.فتختار بذلك وبطبيعتها تلك ألا تكون وظيفتها أن تصف.الوصف مستحيل في ذاته داخل شريعة الاستعارة.الوصف الذي يعني بناء مسافة معقولة بين الذات الواصفة والموضوع لا معنى له في هذه الشريعة مجرد عبث لأن النقيض هو ما يحدث في عالمها ومنابتها:

ذلك أن من أخص خصائص الوصف ذاته فيها:انهدام المسافة بين الذات وموضوعها:وحتى وإن تصورت دلالة ما لمفهوم المسافة،فهي محكومة بسلطة سياقها الداخلي الخاص.وعلى ذلك: فالقصيدة التي تتورط في مصيدة الوصف، مثلا، تولد ميتة. وإن صرخت صراخها البكر فبالقطع ستعاني من ظلمة العماء والبكم بلا زيادة أو نقصان،،

أحيانا حتى عموم "المثقفين"يتساءلون أيضا:

وهل للقول الفلسفي أعراف يمكن الثقة فيها والركون إليها؟،هل سيتمّ انتخاب فهم سهل ومقبول في نفس الوقت له؟:هل للفلسفة انزياحات منزلة حتى يتسنّى "الإيمان" بها عن بيّنة؟.هل للأسطورة منطق قابل للإدراك حتى يمكن العثور بواسطته على خارطة شرعية ما لنسقها؟،،

◆◆◆◆◆

الحق أن مثل هذه الأسئلة، تدفعنا إلى الصعود أكثر إلى أعلى الشجرة، لنحاور أنواعا أخرى منها:كي يتسنّى لنا إسدال ستار هذا الرواق ولو قليلا:

فمثلا ما أهمية الأسطورة في سياق القصيدة أو التمثال أو اللّوحة أو السيمفونية؟.

هل القصيدة أو جواراتها بحاجة إلى ماء الأسطورة كي تحيى؟.

إن العمل الفني أو الفلسفي يمكن أن يتحولا إلى كائن ينمو بموازاة نمو أشياء العالم إن هما تسلحا بأنظمة العالم الأسطورية ومائها الاستعاري؛ذلك أن جوهر الأسطورة ابتلاع للأليف وابتداع للمتوحش في أحلام وتصورات الذات الإنسانية.

وبالطبع،فلهذا فرضياته المتعلقة بمفهوم سياقي ثلاثي الأبعاد للذات المبدعة:

- فلكي توجد الذات المبدعة وتنمو لابد لها من أنظمة رمزية: فكأن مجرد هُلام،كائن شبحي مائع يمتد. وإذن من الذي سيمنح الذات هندستها الخاصة.إنها أنظمتها الرمزية المتمثلة في كافة انزياحاتها الثقافية،

- وإذن: فالذات المبدعة التي تسكن في مُنجَزها الفني أو الفلسفي:تتجسد وتمتلك كينونتها في الوجود بموازاة امتلاكها لأقنعتها الثقافية الأكثر التباسا.وإن بحثنا في هذا العالم عن كون يزخر بالرموز والأقنعة الملتبسة الثرّة،سنجده قطعا في الأسطورة وجواراتها.إذ هذه الأخيرة تبدو عالما ممتلئا بالرموز والأقنعة.والحال أن الذات لا تريد أن تتكشف لك عارية. وأوسع قناع وأكبره –والذي هو المُنجَز الفني أو الفلسفي ذاته- يكون أقرب إليها من حبل وريدها الذرّي.

- والذات المبدعة لا تستكمل هويّتها سوى بالترائي في مرآة الآخر وصورته.وهي تعي أنها تسبح في ملايين مرايا الآخرين وصورهم.كما تعي أن انصهارها العمودي والأفقي بأنظمتها الأسطورية،هي فرصتها التي تعيد فيها صياغة علاقتها بأنواع وأشكال وأبعاد هذا الآخر.فالأسطورة والاستعارة سياقات معرفية وجمالية لصياغة الآخر في وعي الذات تحقيقا.

وللتأويل بقية،،

بصدد الدرس الفلسفي*

إلى هوغو فيرمين

نانتير في 20 أكتوبر 1984

ترجمة: ذة. حسناء العمراني

باحثة في علم الاجتماع

*إذا ما صدقنا ورقة اللقاءات حول "المدرسة والفلسفة" التي سلمها إلي والدك، فإن الرهان المحدد لتأملنا هو رهان التكوين الفلسفي للمدرسين، حيث تعتبر تلك الورقة بأن "التربية والتكوين هما فعل من أفعال الفلسفة". إليك بعض الملاحظات.

لا أدري ماذا نقصد بالصيغة "فعل الفلسفة"، لكنني سأمنح للفظ "فعل" معنى محددا يقابله معنى "القوة" وأقول أن الفلسفة ليست هوية ولا قوة ولا "جسما" للمعرفة، ولا هي حسن التصرف ولا حسن الإحساس، إنما هي بالفعل. أسر إليك بأن فعل التربية أو فعل التكوين لا يبدوان لي أنهما "أفعال فلسفية" أكثر من فعل الاحتفال أو فعل تسليح باخرة. الفلسفة ليست حقلا مقتطعا من جغرافيا المحتذيات، كلنا نعرف ذلك..

أقول "درس فلسفي" مثلما أقول "مجرى الزمان"[1] ونحن على علم بأن حول كلمة تكوين وحول كلمة بيداغوفيا وإصلاح، يتركز اهتمام فلسفي كبير منذ بروتاغوراس وأفلاطون وفيتاغورس.

فرضية هذا الاهتمام هي أن عقل الإنسان لم يعط له كما يجب ولابد له من إعادة تكوين. إن الوحش المخيف للفلاسفة هو الطفولة، وهو أيضا المتواطئ معهم. الطفولة تقول بأن العقل ليس شيئا معطى لكنه أمر ممكن.

يعني التكوين، أن هناك أستاذا يمكنه أن يساعد العقل الممكن على أن يتحقق في الطفولة. تعرف الدور الفاسد في هذا الإطار: لكن الأستاذ نفسه في حاجة إلى مساعدة. فكيف أمكنه أن يتحرر من وحشية طفولته. لا بد من تربية المربين وتكوين المكونين. إنها معضلة أفلاطون كما صاغها كانط وماركس. أيمكن القول مع التحليل النفسي، مثلما هناك تحليلا ذاتيا مؤسسا هناك تكوينا ذاتيا مؤسسا، وعصامية مؤسسة لكل ديداكتيك؟. هناك فرق بين الفلاسفة والمحللين النفسانيين، فلهؤلاء أباء كثر، وإمكانيات عدة لتبني الأبوة، مقابل ذلك للتفلسف ديداكتيك ذاتية.

هذا ما أقصده بالدرس الفلسفي. لا يمكننا أن نكون أساتذة، يسودون ويسيطرون على هذا المجرى. كما لا يمكننا عرض مسألة دون أن نعرض أنفسنا، ولا يمكننا مساءلة موضوع ما (موضوع التكوين مثلا) دون أن يساءلنا. أي بدون أن نعيد الارتباط بهذه المرحلة التي هي مرحلة الطفولة أي مرحلة إمكان العقل.

لابد من الإعادة. ولا يمكن للعقل ولا لعقل مدرس الفلسفة أن يكون فيلسوفا إذا جاء إلى القسم متمكنا من السؤال ولم يبدأ الدرس ويعيده من جديد ومن البداية. نعلم جميعا بأن هذا العمل لابد منه أولا بمناسبة مقاربة أي سؤال وأي موضوع. وثانيا البداية لا تعني البدء الجينيالوجي (كما لو أن هذه الأخيرة أو التتابع الزماني التاريخي على الخصوص لا يرقى إليه السؤال). الطفل الوحش ليس هو أب الرجل بل هو يوجد في منتصف طريقه، إنه خروجه عن المجرى، أو انزياحه الممكن والمهدد. البدء يكون دوما من الوسط. لهذا السبب يكون مشروع المتن الفلسفي المستعار من العلوم الحقة، مهددا دوما بالفشل.

كما أن كلمة "عصامي" لا تعني أننا لا نتعلم من الآخرين. إنما تعني أننا لا نتعلم شيئا منهم إذا كانوا لا يعلموننا كيف لا نتعلم. الدرس الفلسفي كمجرى لا ينتشر كمعرفة يجب نقلها بالتحصيل.

---

* - يشكل هذا النص الرسالة العاشرة من رسائل فيما بعد الحداثة، وهو مأخوذ من:

Jean Francois Lyotard: Le postemoderne expliqué aux enfants, Livre de poche, Edition Galilée; 1988.

[1] - كلمة cours في الفرنسية تعني درس ومجرى. المترجمة

هذا الأمر يبدو واضحا في القراءة الفلسفية، التي تقدم لنا الأساس في الصلة التي تربطنا بذواتنا حول "موضوع" ما. هذه القراءة ليست فلسفية لأن النصوص المقروءة فلسفية، بل يمكنها أن تكون فنية علمية وسياسية كذلك، ويمكننا أن نقرأ نصوصا دون تفلسف، فلا تكون فلسفية إلا إذا كانت ديداكتيكية ذاتية.أي كانت تمرينا للحيرة والشك بالنسبة للنص،وتمرينا للصبر. إن الدرس المسترسل للقراءة الفلسفية لا يعلمنا ما الذي يجب قراءته، إنما يعلمنا بأن القراءة لا تنتهي، بأننا ما فتئنا نبدأ في القراءة وأننا لم نقرأ جيدا ما قرأناه. إنه تمرين في الإنصات.

أن نتكون بالإنصات في القراءة معناه أننا نتكون من خلال رجوع أفكار النص إلينا ومعناه أننا نفقد توازننا.ونفقد هيئتنا الجيدة ونعيد فحص مفترضات ومتضمنات النص من خلال قراءته. إن الأهم فيما نسميه بلورة النص التي تصاحب وتطور الإنصات الصبور، يوجد في التذكر (anamnèse) أي في البحث فيما يبقى غير مفكر فيه رغم أنه تم التفكير فيه سلفا. لهذا السبب فالبلورة الفلسفية لا علاقة لها بالنظرية ولا تجربة هذه البلورة لها علاقة بتحصيل المعرفة وأن المقاومة التي نلاقيها في عمل الإنصات والنسيان هي من طبيعة أخرى غير تلك التي يمكنها أن تعارض عملية نقل المعارف.

هذا الدرس يشتغل على ما يسمى الواقع. إنه ينظف معاييره ويعلقها. فإذا كان من أهم معايير الواقع والواقعية الآن هو ربح الوقت كما يبدو لي، فإن الدرس الفلسفي غير مطابق للواقع الحالي. ذلك أن الصعوبات التي تعترض أساتذة الفلسفة ترتبط أساسا بمطلب الصبر. علينا أن نتحمل عدم التقدم (بطريقة محسوبة وظاهرة). وعلينا ألا نقوم سوى بالبدء دوما، وهذا مناف للقيم الملائمة للتنفيذ والتطور ورسم الأهداف وتحديد الإنجازية والسرعة والعقدة والتنفيذ والتمتع.

لما كنت أدرس بالثانوي، لم تكن تفارقني هذه الفكرة الثابتة: كنا "نغرق" أنا والتلاميذ طيلة الدورة الأولى. وتبدأ الدروس أو الأصح لم تبدأ البداية مع الناجين إلا في يناير. لذا يجب تحمل طفولة الفكر. أعلم الآن بأن "الشروط"، قد تغيرت. قد أعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

لا أفترض أني ألقنك شيئا هنا. لكننا نعلم جميعا بأن درس الفلسفة هو بنفس قيمة الدرس الفلسفي. الذي يتم فيه نقل لا فقط أمثلة عن هذا العمل للإعادة المتجددة المأخوذة من البيبليوغرافيا الفلسفية أو من علامات نفس العمل المستعارة من تاريخ العلوم والتقنيات والفنون والسياسة سواء كانت موضوعات مفروضة من طرف المقرر أم لا وإذن لا يتوقف الأمر على التعريف بهذه الأمثلة وتلك العلامات وعرضها كمحتوى مفترض وكإحالات على الخطاب الدراسي- إنما يجب أيضا إدراج هذا الفعل للإنصات والتذكر والبلورة الفلسفية داخل القسم وبطريقة تداولية. إدراجه " حاليا"في العالم الصغير لأسماء الأعلام حيث يتقرر لمدة ساعتين، والرهان هو دوما وبالضبط أن عمل الفكري قد تم في الفصل هنا والآن.

هذا المطلب ليس "بيداغوجيا". ولا يحدد أية منهجية للتدريس ولا أية إستراتيجية للمدرس. ولا هو أسلوب ولا إيقاع تدريس. ليس هناك من علم، بل على العكس من ذلك ينتج عن هذا الدرس الفلسفي الذي ألقي في درس الفلسفة أن كل قسم وكل مجموعة أسماء وتواريخ وأمكنة تبلور لغتها الخاصة،اللغة (idiolecte) التي تم فيها هذا العمل، بحيث هناك تناسب وتناغم بين العصامي ولغته[1].

في هذا التفرد لدرس الفلسفة، أريد أن أقول: هناك تفرد يسمى درس الفلسفة هو نفسه الذي يسم الدرس الفلسفي.

أقصد بذلك أن كتابة نص فلسفي أمام طاولة (أو مشيا على الأقدام...) يستدعي بالضبط نفس المفارقة ألا وهي أننا نكتب قبل معرفة ما يجب قوله ولا كيف نقوله، وقبل معرفته إذا أمكن. الكتابة الفلسفية تكون دائما سابقة على ما يجب أن تكونه.فهي مثل ميلاد طفل بكير وبنية هشة.ثم نعيد من البداية. الكتابة الفلسفية ليست قادرة على بلوغ الفكر هناك في آخر المطاف، لكن الفكر هنا سيكون

[1]- يلعب ليوطار هنا باللفظتين autodidacte وidiolecte ويجمعهما في صواتية واحدة يصعب نقلها إلى اللغة العربية. المترجمة

مليئا باللامفكر فيه وعليه تجاوز التعثرات اللغوية للطفولة.

للوهلة الأولى إذن لا نرى الفرق من حيث الطبيعة بين التفلسف وتدريس الفلسفة. يقول كانط: لا نتعلم الفلسفة، بل نتعلم وفي أحسن الأحوال، التفلسف فقط. سواء كنا بمفردنا أو كنا مع الجماعة يجب أن نتفلسف لنتعلم التفلسف.

أصل الآن إلى النقطة الثانية، وهي أن كانط يميز بين المفهوم المدرسي للفلسفة وبين المفهوم المجتمعي لها. في المدرسة التفلسف هو هذا التمرين للصبر المسمى جدلا عند كانط كما هو عند أرسطو. لكن حين تلفى نفسها في العالم، على الفلسفة أن تتحمل حسب كانط مسؤولية ثانية. لا تتجلى فقط في اختبار ما معنى الفكر، وإنما تقاس بنموذج مثالي، تقاس على مثال الفيلسوف النموذج، الذي هو حسب كانط "المشرع للعقل الإنساني". للفلسفة في العالم مهمة حمل المعارف، كل المعارف إلى الغايات الأساس للعقل الإنساني. وهذا هو المطلب الذي يأتي من العالم: إضافة إلى المصلحة التأملية (هذا العمل الصبور الذي تحدثت عنه) هناك مصلحة عملية وشعبية للعقل في الفلسفة على مستوى العالم. وكما ستدرك ذلك، مثلما يشرح كانط الأمر في جدلية النقد الأول..هذه المصالح متناقضة.

إلى أية جهة ينتمي مدرس الفلسفة الآن؟ إلى المدرسة أم العالم؟ لقد جعلت الحداثة والأنوار والتأمل الكانطي نفسه المدرسة في قلب المصلحة الشعبية والعملية للعقل. إن رهان هذه المصلحة ومنذ قرنين في فرنسا خاصة وحتى في ألمانيا في شكل آخر سمي تكوين المواطن في الجمهورية. هكذا باتت المهمة الفلسفية مختلطة بمهمة التحرر. وهذا الأخير بالنسبة لكانط هو بوضوح الحرية المتروكة للعقل لإنجاز وأداء مهامه بعيدا عن كل أهواء أو ميولات. هذا هو المشرع للعقل الإنساني.

هناك في هذا الأفق " الحداثي"، المفترض التالي: إن العالم يطلب من الفلسفة ان تسن القوانين عمليا وسياسيا. لا أعلمك شيئا حين أقول لك: بأننا لانتساءل الآن إذا ما كان على صواب أم خطأ حينما طلب من أستاذ الفلسفة (هو الموجود في العالم من خلال المدرسة الحديثة هذه مدة قرنين) هذا الطلب، إنما نتساءل إذا ما كان العالم مازال يطلب منه ذلك.

إذا كان صحيحا بأن درس الفلسفة يتبع المجرى الفلسفي؛ وإذا كان صحيحا أن تفلسف الأستاذ بمفرده أو في القسم يخضع لطلب الرجوع إلى طفولة الفكر؛ فما الذي سيحصل إذا كان الفكر بدون طفولة؟ إذا توقف أولئك الذين هم أطفال أو مراهقون عن أن يكونوا الوسط المتردد للإنسان، أن يكفوا عن أن يكونوا الإمكانية الأولى للأفكار؟... وإذا ما كانت المصالح محددة سلفا فإن مدرسي الفلسفة بالثانوي في فرنسا، فيما أعرف، ليسوا في حاجة إلى أن يتم تكوينهم للتفلسف. فهم كذلك، أي لن يتعلموا التفلسف أبدا، وهذا وضع مريح لهم. لكن لا يمكنهم تحيين الدرس الفلسفي الذي يقدرون عليه، بسبب أن تلامذتهم غير مستعدين للصبر والتذكر وإعادة البدء من جديد.

لا أرى أي علاج بيداغوجي ممكن لهذا الأمر، لا يكون أفدح من أي شر آخر. إن تهيء الأساتذة ليكونوا مضيافين، وحثهم على الإغراء، وتوصيتهم بإثارة انتباه الأطفال بمقدمات ديماغوجية أو بألعاب ما، يعد أمرا أفدح من الشر. لقد كان لنا جميعا في فصولنا أمثال ألسيباد* الذين حاولوا دفعنا إلى هذا الشر، والذين هم في حاجة إلى من يفهمهم آجلا أو عاجلا، كما فعل سقراط، بأن تحايلهم لاستبدال حكمتنا بإغرائهم لا فائدة ترجى منه. والأفدح من كل هذا هو أن نطلب من أساتذة الفلسفة أن يحاكوا ألسيبياد أمام تلامذتهم[1]. إن عمل التذكر والبلورة الفعلية للدرس في القسم سواء كان مرحا أو قاسيا لا علاقة له بالغنج.

هذه الصعوبة التي اعترضتنا تذكرنا بالصعوبة ذاتها التي لاقاها الغريب الإيلي في محاورة السوفسطائي.

لذا من الأفضل المحاجة بالأسئلة والأجوبة إذا كان المحاور لا يخلق متاعب في الجواب وكان مساعدا حرا في حواره سهل المراس. إذا لم تكن هذه هي الوضعية، فمن الأحسن المحاجة بشكل فردي. يمكننا

[1]- ألسيبياد شخصية من شخصيات محاورات أفلاطون. كان جميل الخلقة قوي البنية وكان ينوي إغراء سقراط بغنجه. المترجمة.

أن نتحاور مع أصدقاء شكليين فهم أفضل ألفة من الحقيقيين الذين يختزلون كل شيء في الجسد. أما فيما يخص هؤلاء فإننا سنقوم بعمل التذكر، بمفردنا، وفي غيابهم. وإذن من الأفضل أن نغلق المدرسة.

إن انحطاط المثل الحديثة إضافة إلى استماتة المؤسسة التعليمية الجمهورية في الاستمرار مدعمة نفسها بتلك المثل، كان له هذا الأثر ألا وهو وضع عقول في الدرس الفلسفي لا تتلاءم وإياه. وبدت مقاومتها وكأنها لا تقهر، ذلك لأنها بالضبط غير ملائمة، إنها عقول تتكلم لغة تعلمتها من " العالم"، والعالم يتحدث عن السرعة، والمتعة والنرجسية والمسابقة والنجاح والإنجاز. إنه يتكلم وفق قاعدة التبادل الإقتصادي المعمم على كل أوجه الحياة، بما فيها العواطف والملذات. هذه اللغة لا علاقة لها بلغة الدرس الفلسفي، إنها لا تلائمها، وليس هناك من حكم لفض هذا الخلاف. فالتلميذ والأستاذ باتا كلهما ضحية.و لا يمكن بالتالي للجدال أو الحوار أن يتم بينهما. قد يكون الصراع والاقتتال هو الحل الأنسب.

ولأجل الختم لابد من ثلاث ملاحظات:

أولا لا أستخلص مما سبق الخلاصة الداعية إلى تكوين أساتذة الفلسفة للحرب (أقصد حرب الكلمات). لكنني مازلت أتذكر الدافع الذي دفع أرسطو إلى الحث على دراسة البلاغة والجدال وأن الذي إمتلك الحق في المدرسة يمكنه أن يهزم في ساحة أغورا. والحال أن هذه الأخيرة، إذا لم أكن مخطئا، توجد الآن في المدرسة. كان كانط يتصور الفيلسوف (لا الأستاذ طبعا) كالمحارب اليقظ، الذي يحارب التجار ذوي المظهر الترنسندنتالي. لذاعلينا أن نكون قادرين على مواجهة الآراء السائدة، والمغرضة. لكن علينا شحذ قرارنا والإقتناع بمعركتنا.

ثم هناك الحل الأفلاطوني: القاضي بانتقاء العقول القادرة على ضمان استمرارية الدرس الفلسفي وهو حل فيتاغوري: يدعو إلى الفصل بين الرياضيين والسياسيين، وهذا معناه التخلي عن النزعة الديمقراطية لصالح جمهورية العقول. ونترك للآخرين الإهتمام بتسيير الشعب. فتغدو الفلسفة مادة اختيارية، إما أنها مؤجلة حتى التعليم العالي أو تدرس فقط في بعض المؤسسات الثانوية. كل الأمور تدفع في هذا الإتجاه، مهما فعلنا. هنا أيضا علينا أن نبلور سلوكا معينا للتفكير، وعلينا أن نقدر الرهان.

وأخيرا لا يجب إغفال الأمر التالي: إن طلب التذكر والحيرة والبلورة الفلسفية؛ طلب لم ينته بعد إنما ربما أصبح طلبا نادرا؛ أو تم تحويله وتأجيله. ففي جامعة " فانسان" نلاحظ إقبال جمهور من الرجال والنساء يمارسون مهنا مختلفة في الحياة العملية. وكأننا في رحاب أغورا مضيافة. إن هذا الإقبال على الفلسفة لا يكمن هدفه في خنق المهنة بقدر ما يوجد في غموض الأهداف المهنية. يتعلق الأمر بمهن متخصصة وعالية التخصص، علمية، حقوقية وسائطية فنية وصحافية. إن الرفع العام من مستوى تخصص المهام يؤدي إلى نوع من الطلائعية في معالجة الأسئلة المتصلة بماهية العمل المنجز، والرغبة في إعادة كتابة المؤسسة. على الفلسفة أو الفيلسوف أن يبني درسه على هذه المساءلات الموسمية. هذا ما يحاول الكوليج العالمي للفلسفة مثلا القيام به.

وربما أصبح أمام الفكر الكثير من الطفولة المتاحة له في سن الخامسة والثلاثين مما هو عليه في سن الثامن عشر، وخارج المتن الدراسي أكثر مما داخله. من هنا المهمة الجديدة للفكر الديداكتيكي: ألا وهي البحث عن طفولته في أي مكان، حتى ولو كانت خارج الطفولة.

المحور الخامس: الفلسفة والأدب

-رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة- دراسة وتحقيق

د. رضوان الخياطي

كلية الآداب والعلوم الانسانية

ظهر المهراز - فاس

مقدمة:

تأتي رسالة ابن حزم "في الرد على ابن النغريلة"[1] في سياق الرد على كتاب "في تناقض القرآن"، الذي ألفه اليهودي، والذي قدم فيه قراءات مغلوطة لمجموعة من الآيات القرآنية قصد من خلالها التطاول على ملة الإسلام والإساءة إلى الرسول (ص)، كما ورد على لسان ابن حزم: « أطلق الأشر لسانه وأرخى البطر عنانه (...) فألف كتابا قصد فيه، بزعمه، إلى إبانة كلام الله عزوجل في القرآن اغترارا»[2].

1) تحقيق اسم صاحب كتاب "في تناقض القرآن":

أ) الاختلاف حول هوية صاحب الكتاب:

لقد اختلف المؤرخون ودارسو الأدب حول هوية صاحب هذه الرسالة. فتضاربت الآراء حول اسمه العائلي والشخصي فهو ابن (نفريلة) في الأصل المخطوط من رسالة ابن حزم وابن (النغرالي) تارة و(النغرال) تارة أخرى في كتاب "الفصل بين الملل والأهواء والنحل": « وقد قررت على هذا الفصل أعلمهم وأجدلهم وهو شموئيل بن يوسف اللاوي الكاتب المعروف بابن النغرال في سنة أربع وأربعمائة... »[3]، وفي صفحة أخرى فإن المقصود هو« اسماعيل ابن يوسف الكاتب المعروف بابن النغرالي»[4] وابن (نغرالة) في "التبيان" "وأعمال الأعلام" وفي "أصول الإحاطة": « ذكر مقتل يوسف بن اسماعيل بن نغرالة الإسرائيلي »[5]، وابن (نغرلة) في مغرب ابن سعيد، وابن (نغدالة) عند دوزي وابن النغريلي في ذخيرة ابن بسام.

هذا الاسم إذا أطلق عنى أحد اثنين هما: صموئيل بن يوسف (إسماعيل أو أشموال عند ابن حزم في الفصل) المكنى بأبي إبراهيم. وابنه يوسف بن إسماعيل المكنى بأبي الحسين. والأول وزر لصاحب غرناطة حبوس ثم لابنه بادس وخلفه ابنه في خطته. والثاني – يوسف – هو الذي ثارت عليه صنهاجة وقتلته[6]. وبعض المصادر مثل "الذخيرة" و"النفح" و"البيان المغرب" و"مغرب ابن سعيد" يجعل المقتول هو إسماعيل، ويجعل الوزير الأول أباه ويسميه يوسف: «اسماعيل ابن يوسف بن نغرلة اليهودي من بيت مشهور في اليهود بغرناطة، آل أمره إلى أن استوزره باديس ابن حبوس ملك غرناطة، فاستهزأ بالمسلمين، وأقسم أن ينظم جميع القرآن في أشعار وموشحات يغنى بها »[7].

أما الكتب العبرية فتحدد اسم الوزير الذي ثارت عليه صنهاجة بيوسف بن شموئل هنجيد الذي قتل في 31 دجنبر 1066م من طرف المغاربة، فيما يسمى بثورة البربر أو ثورة صنهاجة. أما أبوه فهو شموئيل هلفي بن يوسف هنجيد[8]. ولد في مريدا الأندلسية

---

[1] "رسالة في الرد على بن النغريلة"، ضمن رسائل ابن حزم تحقيق إحسان عباس، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 41-70.

[2] نفسه، ص 41.

[3] الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد بن حزم ، تحقيق رضا تجدد ، القاهرة ، 1971، ص 152.

[4] نفسه، ص 135.

[5] الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين بن الخطيب، حققه عبد الله عنان، المجلد1، دار المعارف، مصر، ص 447.

[6] رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 7.

[7] المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد ، حققه شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، 1955، ص 114.

[8] تولدوت هشير هعفريت بسفراد همسلميت، (تاريخ الأدب العبري بالأندلس الإسلامية)، شيرمان ، فليشر، ماني/ مؤسسة بن زف،

سنة 993م، وتربى في قرطبة التي اضطر لمغادرتها إبان دخول المرابطين للأندلس سنة 1013م. لقد حظي شموئيل بمرتبة مرموقة خلال حكم الملك حبوس وابنه باديس من بعده حيث شغل منصب رئيس جيش غرناطة من 1030 إلى أن قضى نحبه سنة 1056.[1]

إن هذه الوظيفة المزدوجة تنعكس بجلاء في كل أعماله الإبداعية، فهو تلمودي من الطراز الأول وشاعر كبير. إنه أول شعراء يهود الأندلس الذين نظموا قصائد ذات مضامين دنيوية. والقارئ لإنتاجاته الشعرية يلحظ مدى تأثره بأغراض الشعر العربي ولاسيما الغزل[2]. لقد جمع أبناؤه قصائده في ثلاث دواوين. وينفي ابنه يوسف – الذي خلفه في منصبه الوزاري- صفة الدنيوية عن قصائد أبيه، ويعتبرها قصائد رمزية[3]، تندرج ضمن التقليد المدراشي. لقب بالأمير، ومن هنا كلمة "هنجيد" التي تعني في اللغة العبرية زعيم الطائفة، وقد تطاول ابنه يوسف من بعده على هذا اللقب[4]. إن هذه المرتبة الاجتماعية مكنتهما من لعب دور الوسيط بين الطائفة اليهودية والسلطات، محلية كانت أو مركزية.

إن لفظ نغريلة قد يكون لقبا قدحيا أي تحويرا للقب نغيد، واليهود غالبا ما ينعتون بألقاب تحقيرية لأنهم من ملة القلة بين الشعوب والأمم. وقد يكون تحوير لقب نغيد ناتجا عن اختلاف النطق في بلاد الأندلس المتميزة باختلاف الأعراق والألسن. فنطق الحروف يختلف من طائفة إلى أخرى ؛ فنطق الحروف لدا المستعربين مثلا يختلف عن نطق اليهود فهم يتكلمون لغة تسمى لادينو.

إن ابن حزم لا يذكر في رسالته الاسم الكامل لابن النغريلة وإنما يلمح إلى معرفة سابقة به. فهل يتعلق الأمر بشموئيل ابن النغريلة أم بابنه يوسف. فقد سبق أن ذكر ابن حزم في كتابه "الفصل بين الملل والأهواء والنحل" مناظرة جمعته بالأب شموئيل. لكن كل القرائن تدل على أن ابن حزم يرد في هذه الرسالة على ابن النغريلة الابن وليس الأب، فهو ينعته بالجهل وفساد الأخلاق والكذب. يقول ابن حزم: « ولعمري إن اعتراضه الذي اعترض به ليدل على ضيق باعه في العلم وقلة اتساعه في الفهم (...) فإننا ندريه عاريا إلا من المخرقة، سليما إلا من الكذب، صفرا إلا من البهت...»[5] ؛ وكان قد سبق أن أشاد ابن حزم بسعة علم الأب في كتابه الفصل ووصفه بأنه: « أعلم اليهود وأجدلهم »[6]. كما يشهد بذلك كتاب آخرون، فقد قال في حقه ابن حيان: «وكان هذا اللعين في ذاته على ما زوى الله عنه من هداية من أكمل الرجال علما وحلما وفهما وذكاء ودماثة وركانة ودهاء ومكرا وملكا لنفسه وبسطا من خلقه ومعرفة بزمانه ومداراة لعدوه »[7]. وابن بسام يقارن سيرة الابن بأبيه فيجد الفرق شاسعا بينهما سواء من الناحية العلمية أو الخلقية: «وكان من عجائب ذلك الزمان الواهي النظام، اللاعب بالأنام ترقي ذلك اليهودي المأفون الرأي، الزاري على كل ذي دين (...) وكان أبوه رجلا من عامة اليهود، حسن السيرة فيهم »[8]. إن الصفات التي ينعت بها ابن حزم مخاطبه تصدق على الابن فقط. إذن فالمخاطب في رسالة ابن حزم هو يوسف بن شموئيل هنجيد.

2) تحليل رسالة "في الرد على ابن النغريلة":

تضم الرسالة مقدمة وثمانية فصول. في المقدمة حدد الأسباب التي دفعته لكتابة هذه الرسالة، وهي

القدس، 1966.

هشيرا هعفريت بسفراد أوبيروفانس، (الشعر العبري في الأندلس وفي البروفانس)، شيرمان ، دفير و موساد بياليك، 4ج، تل-أبيب، 1981.

ITZHAKI Masha et GAREL Michel : Poésie hébraïque amoureuse de l'Andalousie à la mer rouge.

Anthologie bilingue, (Français/ Hébreu), Somogy éditions d' ART, 2000, pp 52-58.

- Jardin d'Éden, jardins d'Espagne, Seuil/Bibliothèque nationale, Paris, 1993. (Bilingue : Français / Hébreu), p. 52.

[1]NAVON Yithak: L'expulsion des juifs d'Espagne, in. Ariel, Numéro 87, Jérusalem, 1992, p. 5 .

SAENZ-BADILLOS Angel : La poésie hébraïque de l'Age d'or espagnol, in. Ariel, op. cit, p. 16-17.

[2] ITZHAKI Masha : D'Espagne à Jérusalem, Paris, 1977, pp 23-36

[3]HA-NAGUID Samuel : Diwan, éd. Dva Yarden, Jérusalem, 1956.

[4] الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتريني، المجلد 2، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1978، ص 767.

[5] الرسالة، ص 43.

[6] الفصل بين الملل و الأهواء والنحل، ص 152.

[7] الإحاطة في أخبار غرناطة، المجلد 1، ص446.

[8] الذخيرة في أخبار أهل الجزيرة، ص 766.

تطاول اليهودي على المقدسات الإسلامية نتيجة العداء المتأصل في قلوب اليهود للعقيدة السمحة ولرسوله الكريم (ﷺ). قال: « وبعد فإن بعض من تقلى قلبه للعداوة للإسلام وأهله وذوبت كبده ببغضه الرسول صلى الله عليه وسلم من متدهرة الزنادقة المستسرين بأذل الملل وأرذل النحل من اليهود (...) أطلق الأشر لسانه وأرخى البطر عنانه (...) فألف كتابا قصد فيه بزعمه، إلى إبانة تناقض كلام الله عز وجل في القرآن»[1].

كما ذكر ابن حزم الكيفية التي حصل بها على اعتراضات اليهودي، فهو لم يعثر على الكتاب مباشرة بل لجأ إلى نسخة كتاب رد فيه أحد المسلمين على ترهات ابن النغريلة، قال: «فلما اتصل بي أمر هذا اللعين لم أزل باحثا عن هذا الكتاب الخسيس لأقوم فيه بما أقدرني الله عز وجل عليه من نصر دينه بلساني وفهمي (...) فأظفرني القدر بنسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين، فاستنسخت الفصول التي ذكرها ذلك الراد عن هذا الردل الجاهل وبادرت إلى بطلان ظنونه الفاسدة »[2].

أما في الفصول الثمانية فقد اعتمد فيها ابن حزم تقنية العرض والتوازي فقسم كل فصل منها إلى قسمين: في القسم الأول عرض ابن حزم آيتين اعترض بهماابن النغريلة على القرآن الكريم مدعيا أن هناك تناقض في الآيتين، وهما قوله تعالى في سورة النساء: "وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك"[3]، وقوله تعالى في نفس السورة: "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك"[4]. ثم بين ابن حزم سبب نزول الآيتين وفسرهما مبينا تخاذل اليهودي وموضحا بالدليل القاطع زيف افتراءاته: « أنكر الله تعالى على الكفار في الآية المتلوة آنفا قولهم للنبي عليه السلام: إن ما أصابهم من سيئة فهي منك يا محمد، وأخبر عز وجل أنها من عند أنفسهم، وأن كل ذلك من عند الله تعالى، فلم يفرق المجنون بين ما أوجبه الله تعالى من أن كل من أصابته سيئة فمن نفسه، وبين ما ذكرالله تعالى من قول الكفار لمحمد صلى الله عليه وسلم: « إن ما أصابهم من سيئة فمنك يا محمد »[5].

وفي القسم الثاني عرض ابن حزم ثلاث إصحاحات من التوراة استدل بها على التناقض الصارخ الموجود في كتابهم المعظم ونبه بها مخاطبه داعيا إياه إلى الاهتمام بالتحريفات والنواقص التي يعج بها كتابهم المقدس بدل التجريح والانتقاص من قيمة القرآن وتشويه صورة النبي (ﷺ).

لقد رد ابن حزم بالعنف تارة وبالحجة ومحاولة الإقناع تارة أخرى. إن التجريح من لدن ابن حزم ناتج عن النية السيئة الواضحة في خطاب ابن النغريلة: « ولكن لو تذكر هذا المائق الجاهل ما يقرؤونه في كفرهم المبدل وإفكهم المحرف بأخرق تحريف وأنتن معان »[6].

وفي الفصل الثاني عرض ابن حزم آيتين كريمتين اعترض بهما اليهودي وهما قوله تعالى في سورة النازعات: "أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها"[7] وقوله تعالى في سورة البقرة: "هو الذي خلق ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات، وهو بكل شئ عليم"[8].

فسر ابن حزم الآيتين لليهودي الذي اعتقد أن الله عز وجل ذكر في الآية الثانية ضد ما في الأولى حين جعل تسوية السماء بعد خلق ما في الأرض. قال ابن حزم: « أنه تعالى ذكر في الآية التي تلونا أولا أنه عز وجل بنى السماء ورفع سمكها وأحكم الدور الذي به يظهر الليل والنهار، وأنه بعد ذلك أخرج ماء الأرض ومرعاها وأرسى الجبال فيها. وذكر تعالى في الآية الأخرى أن تسوية تعالى السماوات سبعا وتفريقه بين تلك الطرائق السبع التي هي مدار الكواكب المتحيرة والقمر

[1] الرسالة، ص 42.

[2] الرسالة، ص 42-43.

[3] سورة النساء : 78.

[4] سورة النساء : 79.

[5] الرسالة، ص 44.

[6] الرسالة، ص 45.

[7] سورة النازعات : 27-32.

[8] سورة البقرة : 29.

والشمس كان بعد خلقه كل ما في الأرض (...) فلاح أن الآيتين متفقتان يصدق بعضهما بعضا »[1].

لم يعنف ابن حزم صاحبه في هذا الفصل بقوة بل دعاه إلى الهداية واتباع الدين الصحيح، موضحا له من خلال أمثلة من التوراة التناقض الكبير البادي للعيان في كل سفر من أسفاره. إن الرد يبدو للقارئ للوهلة الأولى غير موفق فابن حزم استشهد بإصحاحات يختلف موضوعها عما طرحه اليهودي. هذا الأخير طرح قضية خلق السماوات السبع بعد خلق الأرض فيما الرد تطرق إلى موضوع التجسيم وخلق آدم : وكان بإمكانه أن يستشهد بالإصحاحات الأولى من سفر التكوين، التي تحكي قصة خلق العالم والتي تعج بالمتناقضات قال ابن حزم: « ليذكرهذا الجاهل على ما يفتتحون به كذبهم المفترى وبهتانهم المختلق الذي يسمونه "التوراة" إذ يفترون أن الله تعالى خلق إنسانا مثله، ولم يكن انفرد عنه تعالى إلا بشيئين: علم الخير والشر، ودوام الخلود والحياة، وأن آدم صلوات الله وسلامه عليه أكل من الشجرة التي بها يكون علم الخير والشر (...) فساوانا في ذلك، فإن أكل من شجرة الحياة حصل على الخلد فكان مثلنا لا فضل لنا عليه »[2].

إن الفصل الثالث لا يختلف كثيرا عن الفصل الثاني، فيمكن اعتباره تكملة له، فاليهودي حاول الاستدلال على تناقض القرآن من خلال الآيات التي تتحدث عن المدة الزمنية التي خلق الله فيها العالم، وهي قوله عز وجل "قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين"[3] إلى منتهى قوله في الآية نفسها "وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين"[4]، فذكر في هذه الآية خلق الأرض في يومين وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام، فهذه ستة أيام، ثم ذكر قوله تعالى "ثم استوى إلى السماء وهي دخان"[5] إلى منتهى قوله تعالى "فقضاهن سبع سماوات في يومين"[6]. ثم ذكر قوله تعالى "ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام"[7].

فبعد شرح الآيات القرآنية وإماطة الالتباس وجلاء الحقيقة بأسلوب أكثر هدوءا دعا ابن حزم غريمه إلى الهداية والتوبة والدخول في الدين الحنيف. أما فيما يخص الاستدلال على تناقض كتابهم المقدس فقد اكتفى بمثال واحد وهو الإصحاح الثاني من سفر التكوين: "إن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع"[8].

لكن الاستشهاد من التوراة وإن كان بإصحاح يبدو أنه من موضوع مماثل ظاهريا إلا أن توظيفه للاستدلال على تناقض التوراة اتخذ منحا آخر. لقد ركز ابن حزم على التجسيم وليس على المدة الزمنية التي طرحها غريمه. إن ابن حزم في الفصل الثاني والثالث ركز أساسا على العقيدة، فاليهود يدعون عبادة إله مجرد لكن النصوص التي استدل بها ابن حزم يبدو التجسيم من خلالها جليا وواضحا. فابن حزم كان ذكيا لأن نسخ التوراة مختلفة فلو حصر الأمر في الأعداد فإن مخاطبه بإمكانه التذرع بأن النسخة التي اعتمد عليها ابن حزم مترجمة وغير أصلية ولذا فضل ضربه تحت الحزام من خلال سوق أدلة على أن الأسفار التي يدعون أنها التوراة المنزلة على موسى مزيفة لأن التوراة الحقيقية منزهة عن التجسيم.

وفي الفصل الرابع اعترض ابن النغريلة بآيتين كريمتين، قائلا وهذا تناقض عظيم. الآية الأولى هي قوله تعالى في سورة المرسلات: "هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون"[9]. وقوله عز وجل في سورة النحل: "يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها"[10]. وضح ابن حزم أن الآيتين متكاملتين لا تناقض فيهما، فاليوم الذي لا ينطقون فيه بعذر إنما هو يوم إدخالهم النار، وهو أول اليوم التالي ليوم القيامة الذي هو يوم الحساب، وهو أيضا يوم جدال كل نفس عن نفسها. وبعد تفسير الآيتين رد على غريمه من خلال فحص

[1] الرسالة، ص 46.
[2] الرسالة، ص 47 .
[3] سورة فصلت : 10.
[4] سورة فصلت : 10.
[5] سورة فصلت : 11.
[6] سورة فصلت : 12.
[7] سورة ق : 38.
[8] سفر التكوين : 2
[9] سورة المرسلات : 35.
[10] سورة النحل : 111.

دقيق للتوراة معيبا عليه اتباع ديانة دهرية ليس فيها ذكر أجر ولا ثواب لمحسن ولا عقاب لمسيئ في الدنيا أصلا ولا في الكتب التي ينسبونها إلى أنبيائهم معززا رأيه بحكاية ينسبونها إلى النبي سليمان تنكر البعث والحساب وتقول بتناسخ الأرواح : كما ينسبون إليه أنه قال مرة "أن العالم لا أول له"[1] وأنه قال مرة أخرى "أنا كنت مع الله تعالى حين خلق الأرض والسماء"[2]. إن ابن حزم نبه خصمه إلى نواقص عقيدته والتي ينقصها ركن أساس وهو الإيمان بالبعث والحساب في الآخرة، وهذا يدل على أن ابن حزم قرأ التوراة قراءة متأنية حتى يستطيع الجزم بأن أسفار التناخ أي التوراة والكتب والأنبياء خالية من ذكر البعث والحساب. كما انتقد توراتهم المزعومة والتي ترفع الأنبياء إلى درجة الألوهية كما هو الحال مع القول المنسوب للنبي سليمان.

والفصل الخامس لا يختلف عن الفصل الثالث، فالاختلاف فقط في النبرة العنيفة التي رد بها على خصمه أثناء تفسير آيتين قرآنيتن التي اعترض بهما اليهودي مدعيا أن بينهما تناقض، وهي قوله تعالى: "فيومئذ لا يسئل عن ذنبه إنس ولا جان"[3] وقوله في آية أخرى: "فلنسألن الذي أرسل إليهم ولنسألن المرسلين"[4]. وبعد تفسير الآيتين وجلاء اللبس دعا مخاطبه لتدبر ما في التوراة من تناقضات وافتراءات على الرسل والخالق عز وجل مستدلا بإصحاحات من سفر الخروج تنسب إلى الباري الانتقال من مكان إلى آخر وهذه ليست صفة الله تعالى وإنما هي من صفات المخلوقين وفيه التكلم فما لفم وتحقيق التجسيم والتناقض على الباري تعالى في كلامه وفعله.

وفي الفصل السادس اعترض اليهودي على القرآن بآية واحدة، وهي قوله تعالى في سورة يونس مخاطبا النبي (ﷺ): "فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك الكتاب فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك"[5]. قال اليهودي في اعتراضه: "فهذا محمد كان في شك مما ادعاه"[6]. فرد عليه ابن حزم أن المسألة تتعلق بالجهل باللغة العربية وقواعدها النحوية. ففسر له أن [إن] في هذه الآية ليست بمعنى الشرط وإنما معناها الجحد فهي هنا بمعنى "ما" مستشهدا بعدة آيات قرآنية : فوضح جهل المعترض وضعف تمييزه. وكالعادة بعد عرض الآيات القرآنية التي اعترض عليها خصمه وتفسيرها قدم ابن حزم الوجه الآخر حيث التناقض صارخا وواضحا للعيان حتى يقيم عليه الحجة والبرهان مركزا كعادته على الكذب على الأنبياء ورفعهم إلى مستوى الألوهية بل أكثر من ذلك كما هو الشأن مع الحكاية التي استشهد بها وهي تحكي قصة صراع بين يعقوب والإلاه حيث تغلب عليه يعقوب.

فالخرافة التي ساقها لدليل قاطع على اختيار ابن حزم للأمثلة والحجج القاطعة حيث لايترك لمخاطبه القدرة على الاعتراض أو التأويل.

أما الفصل السابع فليس فيه جدال كبير، فقد اعترض ابن النغريلة على الآية الكريمة التي تصف العسل "إن فيه شفاء للناس"، فتساءل: وكيف هذا وهو يؤدي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة؟. فرد عليه أبو محمد معيبا عليه جهله بطبائع الإنسان وبمخارج اللغة العربية. فالقرآن لم يقل: العسل شفاء لكل علة، بل قال: فيه شفاء لكل الناس. كما استدل بجالينوس وبقراط وهما عميدا أهل الطب حيث كانا ينصحان بطبخ الأشربة بالعسل. كما ذكره بما يصفون عن نبي من أنبيائهم أنه شفى أكلة في عضو إنسان بتين مدقوق وجعله عليه. فإذا كان التين فيه منافع صحية فإن العسل قد تكون فيه منافع كثيرة. وذكره أيضا بما هو مكتوب عندهم في التوراة حين مدحه أرض المقدس بأنها أرض تغدق بالحليب والعسل.

وفي الفصل الثامن والأخير عرض ابن حزم آية اعترض بها اليهودي وهي قوله تعالى: "ونزلنا من السماء ماء مباركا"[7]، قال: وكيف يكون مباركا وهو يهدم البناء، ويهلك كثيرا من الحيوان؟

[1] الرسالة، ص 50 .

[2] نفسه.

[3] سورة الرحمان : 39.

[4] سورة الأعراف : 6.

[5] سورة يونس : 94.

[6] الرسالة، ص 53.

[7] سورة ق : 9.

فبعد تفسير الآية الكريمة انهال ابن حزم على خصمه بوابل من الأمثلة المضادة من التوراة المزعومة ومن أقوال علمائهم وأحبارهم معنفا إياه ومقدما الحجج الدامغة على سوء نيته وعلى الكذب المتأصل في أبناء ملته كالكذب على الأنبياء والرسل ناسبين إليهم أعمالا لا تليق بمقامهم كمبعوثين من عند الله ومصطفين من أجل تبليغ رسالاته.

2.1) الأبعاد المعرفية والسياسية للرسالة:

إن" رسالة في الرد على ابن النغريلة" ذات بعدين: بعد معرفي وآخر سياسي.

أ) الأبعاد المعرفية:

يتمثل البعد المعرفي في الجدل الذي خاضه ابن حزم مع أصحاب الديانات الأخرى من يهودية ومسيحية ومع خصومه المنتسبين للفرق والمذاهب الإسلامية التي لا توافق توجهه الفكري. إن هذه الرسالة جزء من الصراع الفكري الذي ميز الفترة التاريخية التي عاش فيها ابن حزم، يقول ابن حيان: « ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود الأندلس ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة »[1].

لم يجرؤ أحد من يهود الأندلس على التطاول على المقدسات الإسلامية قبل ابن النغريلة، ويعزو ابن بسام سبب تهجم اليهودي على المقدسات إلى اضطلاعه المحتمل على كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" حيث يجادل ابن حزم في بعض أجزائه عقيدة اليهود من خلال التوراة. كما أن ابن النغريلة كان يتطاول على جميع الملل بما فيها اليهودية مما جعله مكروها لذا يهود الأندلس أنفسهم إذ كانوا يتطيرون عند ذكر اسمه: «... ترق ذلك المأفون الرأي، الزاري على كل ذي دين لم يسلم له يهود في دينها الملعون ولا أمنته على غيبها الظنين (...) ويتمدح بالطعن على الملل، ألف كتابا في الرد على الفقيه أبي محمد بن حزم (...) وجاهر بالكلام في الطعن على ملة الإسلام. فما دفع بتأنيب، ولا استطيع تغييره عليه إلا بالقلوب (...) واليهود مع ذلك تتشاءم باسمه، وتتظلم من جور حكمه (...) وهو مع ذلك متماد في غلوائه (...) فغصب يهود أحكامها ودلل أعلامها »[2]. وقد استهزء بالمسلمين وأقسم أن ينظم القرآن كله على شكل أشعار وموشحات يغنى بها كما رأينا مع ابن سعيد.

لقد تعرضت أجزاء من العهد القديم للانتقاد من طرف الأحبار اليهود منذ قرون، لكن أحدا منهم لم يجرؤ على الشك في التوراة إلى حدود القرن الثاني عشر الميلادي حيث شك أبراهام ابن عزرا في نسبة التوراة إلى موسى. فالنص يحكي قصة موت موسى ومراسيم جنازته وطقوسها. فاعترض ابن عزرا على هذه الحكاية إذ لا يمكن لأحد أن يكتب قصة موته ومراسيم الجنازة بعده. إلا أن ابن عزرا لم يستطع أن يتوغل كثيرا في نقده للتوراة خوفا من اليهود المتشددين. لكنه فتح الباب أمام كوكبة من الدارسين اليهود لإعمال العقل في هذا النص الأساس للعقيدة والتشريع اليهودين وتبيان تناقضاته وتنقيحه. إن ابن حزم سبق جميع الدارسين إلى دراسة التوراة دراسة نقدية فأفاض في الشك فيها وفي تبيان التحريفات التي اعترت أسفارها.

ب) البعد السياسي:

أما البعد السياسي فيتجلى في سخط ابن حزم على ملوك الطوائف من جهة وعلى النفوذ الكبير لليهود في الأندلس من جهة أخرى. فقد استهل رسالته بذم حكام عصره لعدم قيامهم بواجبهم الديني واتباعهم الشهوات وجمع الثروات وبناء القصور الشامخات، يقول في مطلع الرسالة: « اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة قصور يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار قرارهم، وبجمع أموال ربما كانت سببا إلى انقراض أعمارهم وعونا لأعدائهم عليهم... »[3].

إن ابن حزم خص الواجبات الدينية باهتمام كبير ووضعها على رأس الواجبات التي على الحاكم أن يقوم بها. لكن ملوك الطوائف فرطوا في الدين واتخذوا أعداء الإسلام أولياء من دون المسلمين، ولذا

[1] الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ص 170.

[2] نفسه، ص 766.

[3] الرسالة، ص 41.

يتمنى ابن حزم في الفصل الأخير من الرسالة أن يسلط الله عذابه على كل من جعل اليهود أولياء أو قربهم إليه. يقول: « إن أملي لقوي وإن رجائي مستحكم في أن يكون الله تعالى يسلط على من قرب اليهود وأدناهم وجعلهم بطانة وخاصة. ما سلط على اليهود (...) من المذلة والمسكنة والهوان والصغار والخزي في الدنيا سوى العذاب المؤلم في الآخرة »[1].

إن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا يطلب ابن حزم من ملوك الطوائف ألا يتقربوا من اليهود في حين قربهم بنو أمية؟ – وابن حزم أحد أنصارهم المخلصين – وأن المؤرخين يجمعون على أن اليهود ظهروا بقوة مع الدولة الأموية في الأندلس.

والسؤال الثاني الذي يطرح نفسه أيضا هو لماذا كل هذا العداء لليهود من طرف ابن حزم؟ مع العلم أنه كان يعاشرهم ويخالطهم ويحكى أنه كان «...يجلس في دكان اسماعيل بن يوسف الطبيب الإسرائيلي الذي كان مشهورا بالفراسة »[2]. وابن حزم يشهد في هذه الرسالة على أنه عاشرعددا كبيرا منهم: « فما لقيت منهم أحدا قط مجانبا للكذب القبيح على كثرة من لقينا منهم، إلا رجلا واحدا في طول أعمارنا »[3].

إن السبب الأول يكمن في كون ابن حزم من المخلصين الكبار للدولة العربية الأموية فقد كان وزيرا وابن وزير أيام الحكم الأموي بالأندلس فقد عاش تجربة تاريخية حاسمة وهي سقوط هذه الخلافة التي ارتبطت مصالحه ومصالح أسرته باستمرارها، مما جعله يربط خلاص الأندلس بعودة تلك الخلافة.

أما السبب الثاني فيتمثل في بلوغ النفوذ اليهودي ذروته أيام ملوك الطوائف. فإذا كان اليهود قد ظهروا بقوة مع الدولة الأموية بالأندلس إلا أن طموحهم العلني بدولة مستقلة لم يسجل تاريخيا إلا بعد تشردم البلاد إلى إمارات متصارعة، فاستغل اليهود هذا الوضع للوصول إلى المراكز الحساسة في البلاد كالجيش والوزارة والجباية وديوان الكتابة فكان لهم تأثير كبير في القرارات المصيرية بالإمارات. يقول ابن عذارى المراكشي: « فأمضى باديس وزيرا له وكاتبا (...) اسماعيل ابن نغرالة اليهودي على وزارته وكتابته وسائر أعماله ورفعه فوق كل منزلة فاتخذ هذا اليهودي عمالا ومتصرفين في الأشغال واكتسبوا الجاه والمال في أيامه واستطالوا على المسلمين (...) وترك ابنا له اسمه يوسف (...) فأخذ نفسه بالاجتهاد في الأحوال واستخراج الأموال واستعمل اليهود إخوانه على الأعمال فزادت منزلته عند أميره باديس وكانت له عيون عليه في قصره من نساء وفتيان (...) فكان لا يخفى عليه شيء من أمور باديس من كل ما يجري في منزله (...) إلا ويعلم اليهودي ذلك »[4].

لقد لجأ اليهود إلى المكر والخديعة والإيقاع بين الأمراء المسلمين لإقامة دولة في بلاد الأندلس الإسلامية وزعيم هؤلاء هو الوزير يوسف بن النغريلة الذي حاول إنشاء دولة خالصة لليهود في إمارة المرية الأندلسية وقد أبرم اتفاقا مع ابن صمادح يسلمه حكم غرناطة ويترك له المرية ليجعلها قاعدة انطلاق دولة يهودية. كما يؤكد ذلك المؤرخ ابن عذارى المراكشي: «وذلك أن هذا اللعين يوسف بن النغريلة طلب أن يقيم لليهود دولة فدس إلى ابن صمادح صاحب المرية في السر أن يدخله غرناطة ويكون اليهودي في المرية... »[5].

إن ابن حزم كان على علم بالنفوذ السياسي لليهود وقد اختار أن يتوجه إلى العامة لتحريضهم ضد ذلك النفوذ لذا صب جام غضبه منذ مطلع الرسالة على ملوك الطوائف الذين مكنوا لليهود في أرض الإسلام مبررا ذلك بتخاذل الحكام وانعدام الحس الديني عندهم وعدم القيام بواجبهم الشرعي. فلولى هذا التخاذل ما تجرأ ابن النغريلة على مهاجمة المقدسات الإسلامية: « اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل ملتنا بدنياهم (...) حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة، وانطلقت ألسنة أهل الكفر والشرك بما لو حقق النظر أرباب الدنيا لاهتموا بذلك ضعف همنا، لأنهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء والحمية للملة الغراء، ثم هم مترددون بما يؤول إليه إهمال هذا الحال من فساد

[1] نفسه، ص 67.
[2] رسائل بن حزم، ص 17.
[3] الرسالة، ص 57.

[4] البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. ص 264-265.
[5] نفسه.

سياستهم والقدح في رياستهم (...) سيما إذا كان العدو من عصابة لا تحسن إلا الخبث مع مهانة الظاهر (...) أطلق الأشر لسانه وأرخى البطر عنانه، واستشمخت لكثرة الأموال لديه نفسه المهينة، وأطغى توافر الذهب والفضة عنده همته الحقيرة »[1].

وأمام صمت الأمراء عن نصرة دينهم والوقوف في وجه الوزير المتغطرس فإن ابن حزم جند لسانه وقلمه للدفاع عن المقدسات ودعوة الناس إلى الثورة عليه والقصاص منه: « فلما اتصل بي أمر هذا اللعين لم أزل باحثا عن ذلك الكتاب الخسيس لأقوم فيه بما أقدرني الله عز وجل عليه من نصر دينه بلساني وفهمي، والدب عن ملته ببياني وعلمي، إذ قد عدمها، والمشكى إلى الله عز وجل ووجود الأعوان والأنصار على توفية هذا الخسيس الزنديق المستبطن مذهب الدهرية في باطنه، المتكفن بتابوت اليهودية في ظاهره، حقه الواجب عليه من سفك الدماء واستيفاء ماله وسبي نسائه وولده (...) وبراءته من الذمة الحاقنة دمه المانعة من ماله وأهله، وحسبنا الله ونعم الوكيل»[2].

ولم يتصد ابن حزم للنفوذ اليهودي وغطرسة ابن النغريلة وحده فقد قام بعض شعراء المسلمين في الأندلس بالتصدي له ومن أشهر الشعراء الذين واجهوا ابن النغريلة شاعر غرناطة الزاهد أبو إسحاق الإلبيري (375هـ- 460هـ) الذي كتب قصيدته النونية المشهورة محرضا عليه الصنهاجيين داعيا إلى تخليص الأندلسيين من شره وأنحا باللوم على بادس بن حبوس لتوليته إياه رغم وجود الأكفاء من المسلمين:

ألا قل لصنهاجة أجمعين بدور الزمان وأسد العرين
لقد زل سيدكم زلة أقر بها أعين الشامتين
تخير كاتبه كافرا ولو شاء كان من المسلمين
فعز اليهود به وانتخوا وتاهوا وكانوا من الأرذلين
ونالوا مناهم وجازوا المدى فحان الهلاك وما يشعرون[3]

فثارت صنهاجة على اليهود وقتلوا منهم مقتلة عظيمة، وفيهم الوزير المذكور.

قراءة وتأويلا. فكان مشروع الدكتور حسن حنفي المتمثل في الرؤية التجديدية في قراءة التراث محاولة أراد بها ان تكون طريقا ثالثا بين العلمانية والسلفية، وأن يكون مشروعا يواكب تطورات واقعه العالمي والعربي.لكن اتساع مشروعه وتضخّمه صعوبة تطبيقه أوقعه في المثالية ولكنّها مثالية لها خصوصيتها على اعتبار أنها ليست من أنواع المثاليات الحالمة، بل هي مثالية متجذّرة في تاريخ الأمّة وفي الواقع، فهي تنطلق من الواقع لتغييره.

---

[1] الرسالة، ص 41-42.

[2] نفسه، ص 42-43.

[3] ديوان أبي إسحاق الألبيري، تحقيق غومس، مدريد، 1944، ص 151.

أمين معلوف والكتابة الروائية التاريخية

ذة. سليمة بالنور

قسم الأدب واللغة العربية

جامعة الشيخ العربي التبسي- تبسة- الجزائر.

يعتبر أمين معلوف روائيا بارزا في مجال الكتابة الروائية التاريخية،ورغم جنسيته الفرنسية وترعرعه في الغرب منذ سنوات طويلة إلا أنه ينتج أدبا روائيا بلغة فرنسية وبعقلية الشرقي الذي يحن إلى عوالم الشرق المفقودة،عالما بوقائع التاريخ وشاهدا عليها وعلى أماكنه مستعينا بوثائق تاريخية رسمية زادها الخيال الشرقي بعدا أدبيا لتكون رواياته روايات تاريخية بروح معاصرة حداثية، ومما زاد الكتابة متعة وتشويقا طبيعة أسلوبه الصّحافية باعتباره صحفيا ومراسلا للصّحف في مواقع ساخنة.

ولد في بيروت عام 1949 في حضن طائفة المسيحيين الملكيين التي تعتبر من الأقلية اللبنانية، درس الاقتصاد والعلوم الاجتماعية بمدرسة الآداب بالجامعة اليسوعية في بيروت، وامتهن الصّحافة بعد تخرجه، فعمل في الملحق الاقتصادي بجريدة "النهار" البيروتية الشهيرة التي تعتبر من أهم الصّحف اللّبنانية، وعمل أيضا محررا للشؤون الدّولية بالجريدة، وهو ما أتاح له الإطلاع على الكثير من التطورات السّياسية والدّبلوماسية في العالم.

في عام 1976 ومع بداية الحرب الأهلية اللّبنانية ترك أمين لبنان وانتقل إلى فرنسا، حيث عمل في مجلة "إيكونوميا" الاقتصادية، واستمر في عمله الصّحفي، فرأس تحرير مجلة "jeun Afrique" واستمر في عمله الصّحفي حتى الثمانينات، ليتفرغ للأدب وأصدر أوّل رواياته <u>الحروب الصّليبية كما رآها العرب</u>، <u>les croisades vues par les arabes</u> عام 1983 عن دار النشر لاتيس التي صارت دار النشر المتخصصة في أعماله، ونال عدة جوائز أدبية فرنسية إثر إصدارات عديدة كلّها ترجمت إلى لغات عالمية منها العربية بواسطة عدة دور نشر في لبنان ودمشق[1]، وقد تناوب على ترجمة أعماله الروائية عدد من المترجمين منهم: عفيف دمشقية، نهلة بيضون وروز مخلوف.

وجرت العادة أن يعتزل معلوف ثلاثة أشهر في جزيرة "يو" الفرنسية بالمحيط الأطلسي ليكتب رواية جديدة، ولكنه يمضي قبل هذه الأشهر الثلاثة، ثلاثة أشهر أخرى في المكتبة الوطنية بباريس حيث ينقب في المصادر التاريخية للموضوع الذي اختاره مادة لروايته.[2]

ولقد لقي شهرة ورواجا كبيرين في أوربا وفي فرنسا على وجه الخصوص، ففي منتصف التسعينات كتبت الصّحف الفرنسية تقول: "إن الأدب الفرنسي كان في طريقه للموت لولا اثنان: "فرانسوا ميتران" و"أمين معلوف""[3].

وشكلت رواياته عند صدورها حدثا ثقافيا وأدبيا لا لمتعتها فقط بل لأنها أيضا نقلت إلى الغرب ومباشرة عبر لغة من لغاته وجهة نظر الشرق، واللّذان كانا بينهما حروب وضغائن قديمة وحديثة ساهمت في إحداث هوة بينهما أدت مع مرور الوقت إلى جهل أحدهما للآخر، وانطوائه على وجهات نظر عن هذا الآخر مشوهة وغير أكيدة، فهو بكتاباته الروائية يحاول إقامة جسر بين الشرق وذلك الغرب، حيث يسعى لتصحيح تلك الصّورة المشوهة للنموذج الجاهز في المتخيل الغربي عن الحضارة العربية الإسلامية وعن المسلمين بصفة خاصة، فنقل للقارئ الغربي صورة مشرفة عن الحضارة العربية، صورة صادقة حقيقية، فروى عن سقوط غرناطة لا كما رواها الإسبان مزهوون باسترجاعهم لها بل بوجهة عربية إسلامية، فتحدث عنها بنزاهة ولم يساير القارئ الغربي، منطلقا من انتسابه إلى الحضارة العربية عكس الأدباء الفرانكفونيين المرتبطين فكريا وإيديولوجيا مع الغرب، الذين حاولوا الانسلاخ عن

---

[1] AMIN MAALOUF Website: www. Amin Maalouf. org

[2] جهاد فاضل: " أمين معلوف في مسرحيته الغنائية الجديدة الحب عن بعد"، <u>جريدة الرياض اليومية</u>، العدد: 12683، الخميس: 2003/03/13، الموقع:
http://www.alryadh.com.sa/contents/13-03-03/ main page

[3] د. أسامة القفاش: " أمين معلوف ... أديب بقرؤه العالم بالفرنسية "، موقع إسلام أونلاين نت: 2003/06/19.
http://www.islamonline.net/arabic/art/2003/06/articls 05

هويتهم وتبني وجهة نظر غربية لإرضاء العالم الغربي الأوربي، كما يسعى دائما لمعالجة التلاقحات الحضارية والتعايش السلمي بين الأديان والمعتقدات ونبذ التعصب القاتل، وبمشروعه الروائي يجسد العلاقة المفروض أن تكون بين الشرق والغرب.

وما يؤدي للتعجب أن هذا الروائي ينتمي إلى أسرة عريقة خدمت اللّغة العربية على مر العصور "آل المعلوف" التي انبثق منها فوزي معلوف وشفيق معلوف واسكندر معلوف... وغيرهم، فلماذا كتب أعماله الروائية التاريخية الضخمة الذائعة الصّيت حتى في الوطن العربي باللّغة الفرنسية رغم إجادته اللّغة العربية...؟! فاستعماله للّغة الفرنسية في مروياته السّردية التي تتكئ على التاريخ ليس نفورا من اللّغة العربية أو عجزا عنها كما يؤكد هو، بل لأسباب عدة يذكر أهمها: الحرب في لبنان واضطراره للانتقال لمجتمع آخر واستسهاله الكتابة بلغة المجتمع الذي توطن فيه، فلو بقي في لبنان فمن الواضح تأليف أعماله الروائية باللغة العربية التي كان يحرر بها مقالاته في الصّحف اللّبنانية، بالإضافة إلى محاولته لنقل الصّورة الحقيقية للحضارة العربية الإسلامية، غير مشوّهة وذلك لا يتأتي إلا باستخدام لغة من لغات التواصل في المجتمعات الأوربية.[1]

فالغرائبية (exotisme) تستفز القارئ الغربي الذي يريد اكتشاف ذلك الآخر الشرقي وروايات معلوف تحقق ذلك، باعتباره يملك هوية شرقية وأخرى أوربية، أكسبتاه إلهاما أدبيا ومهمة من نوع آخر، تتمثل في تشييده لجسر يربط الشرق مسقط رأسه بالغرب موطنه الحالي ولابد من إيجاد تفهم حقيقي للحضارة العربية من طرف الآخر الغربي ليكتمل بناء الجسر، كما يقول: « أتصور أن كلا من هؤلاء الفرقاء بحاجة إلى الآخر»[2] وهدفه في ذلك جعل المجتمعات الأوربية تعيد النظر في بعض المفاهيم الحضارية كبداية للتسامح مع الآخر الشرقي من خلال روايته التسجيلية الشبه وثائقية الحروب الصليبية كما رآها العرب سنة 1983 ترجمها عفيف دمشقية، والتي يتحدث فيها معلوف إلى تلك المجتمعات مناقشا المفاهيم الأساسية للحضارة الغربية، فالحروب الصّليبية في الذهنية الأوربية تعني

فعلا إيجابيا الحل الأمثل لنشر المسيحية في العالم العربي[3].

ويصرح المؤلف في مقدمة الرواية: « إني لا أقدم كتابا آخر في التاريخ قدر ما هو رواية حقيقية عن الحروب الصّليبية عن هذين القرنين المضطربين اللّذين صنعا الغرب والعالم العربي ولا يزالان يحددان حتى اليوم علاقتهما..»[4] فهو يرى العالم من خلال الأفراد وليس من خلال الكليات الفكرية، فيكلم الشرق ويكلّم الغرب بالأساس عن رموز المسلمين وسلوكياتهم، عن ابن المنقذ الطبيب والشاعر والفقيه وعالم اللّغة، وعن معين الدّين السياسي والدبلوماسي وعن صلاح الدّين الأيوبي القائد السياسي والمحارب والمفاوض السلمي، فمعلوف يريد أن يقول لهم لقد أقام الأسلاف والأجداد علاقات رغم الأحقاد والدماء المراقة بينهما فلماذا لا نفعل مثلهم...؟

كما يقدم أيضا الرؤية العربية للحروب الصّليبية ويوضح كيف أنّ العرب لا يرونها حروبا دينية من أجل الصّليب وإنما حملات استعمارية، موضحا كثيرا من الحقائق الرّهيبة التي غفل عنها العرب كالمجازر التي ارتكبتها تلك الحملات في حق جميع الأديان، بما فيها المسيحية كأكلهم للّحم الوثنيين فيقول: « أثبت المؤرخ الإفرنجي راوول ديكين: كان جماعتنا في المعرة يغلون وثنيين بالغين في القدور، ويشوون الأولاد في سفافيد ويلتهمونهم مشويين»[5].

وما زاد الرواية توثيقا ادراجه المصادر والمراجع التي اعتمدها في بحثه عن المادة التاريخية، وتغييبه الخيال نوعا ما لنقل وقائع فعلية حدثت في قرون خلت. ويقول عنها شوقي بزيغ الروائي اللّبناني: « أنّ أمين معلوف بروايته هذه أراد أن يلمّع بعناد واضح صورة الجزر المشتركة التي ظلت تجمع بين أطراف الصّراع الدّموي في بداية الألفية الثانية وتشكل بذورا للتفاؤل والأمل وسط محيط واسع من الدم المراق»[6].

وكان سقوط الأندلس على يد الكاثوليك في العصور الوسطى حدثا تاريخيا مركزيا، تعددت له رؤى أدباء كثيرين منهم معلوف في روايته الموسومة ب ليون الإفريقي l'eon l'africain التي كتبها سنة 1986، الحائزة على جائزة الصداقة الفرنسية في نفس العام،

[1] أمين معلوف: "كتبت بالفرنسية لأصحح فكرة الآخر عنا"، مرجع سابق، الموقع نفسه.

[2] المرجع السابق، الموقع نفسه.

[3] أسامة القفاش: " أمين معلوف ... أديب بقرؤه العالم بالفرنسية "، الموقع نفسه.

[4] أمين معلوف: الحروب الصّليبية كما رآها العرب، تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي- Anep، الجزائر، ط2، 2001، ص8.

[5] أمين معلوف: الحروب الصّليبية كما رآها العرب، ص25.

[6] شوقي بزيغ: " البحث عن خلاص في عالم أعمى"، مجلة العربي، العدد: 524، يوليو 2002، ص87.

والتي ترجمت سنة 1990 على يد عفيف دمشقية، وارتكزت على وثائق تاريخية بحث فيها المؤلف أهمها كتاب وصف إفريقيا لحسن بن محمد الوزان أويوحنا دوميدتشي الشخصية العربية الأندلسية التي تدور حولها أحداث الرواية بين عامي [1433- 1526]، وقد قسمها إلى أربعة أقسام سماها (كتب).

القسم الأول عنونه ب"كتاب غرناطة": وفيه يروي معلوف مولد حسن الوزان قبل انهيار غرناطة، أيام العرب الأخيرة في الأندلس، في ظل حكم السلطان علي بن سعد النصّري الذي كان جائرا ومستبدا لارتكابه الفظائع بحق شعبه، وكان على الحدود الإسبان الذين يتربصون للهجوم على غرناطة، والتي وقعت في النهاية بيد فرديناند وإيزابيل عام 1495م لينتهي حكم العرب وتنتقل معظم الأسر العربية إلى المغرب أو فاس ومعهم أسرة بطل الرواية حسن الوزان، لتبدأ حياة جديدة تخلو من الرّفاهية والرّخاء.

في القسم الثاني "كتاب فاس": حياة خالية من الرفاهية تسودها المكائد، فينشأ الطفل حسن الوزان، في جوّ مفعم بالإيمان الديني القوي، فيختم القرآن، وبحكم علاقات والده مع التجار الذين يزورون فاس تبدأ رحلته الأولى معهم إلى تومبكتو برفقة خاله، فكانت مغامرة ممتعة للشاب الطموح ووسيلته للثراء، وبمرور الأعوام يزداد علما وغنى وتقربا من السلطان الذي يجعله سفيرا إلى البلاد البعيدة ويكلفه بمهام سياسية واقتصادية ينجح الوزان في تأديتها، لكن سرعان ما يفقد حظوته وماله بسبب الدّسائس فيضطر للرحيل إلى القاهرة.

القسم الثالث "كتاب القاهرة": فيه يتعرض أمين معلوف لحياة حسن في القاهرة، فيشهد الطاعون وتشتبك حياته بحياة الأميرة الجركسية الجميلة نور أرملة علاء الدّين ابن أخ السلطان سليم، وكانت تعد ابنها بايزيد لاسترداد السلطنة من سليم، فيتزوجها ويتبنى ولدها، ويرسل في سفارة إلى القسطنطينية ومنها يعود إلى مصر، ويشهد غزو السلطان مصر وانتشار جنوده الانكشاريين في أزقة المدينة وشنق آخر سلاطين المماليك على باب زويلة، بعدها يذهب بامرأته وابنها إلى الحج، ولدى عودته لفاس ينزل على شاطئ جربة بتونس وهناك يؤسر ويسترق، ويقاد ليقدم هدية إلى البابا بروما ليون العاشر.

القسم الرابع "كتاب روما": وفي روما يلقى الحسن الحماية من بابا روما ليون العاشر، الذي يعجب بعلمه ومعرفته، ويجد فيه شخصا يستحق أن يحمل لقب أسرة دوميدتشي وهي أسرة عريقة نبيلة وهكذا يتحول الحسن الوزان إلى يوحنا: ليون يوهانس دوميدتشي أو "ليون الإفريقي"، الاسم الذي يظل ملازما له طيلة وجوده بروما، وعمد في حفل مهيب وتزوج جارية يهودية مستنصرة تدعى مادلينا وأنجب منها ابنه يوسف أو جوسب. ويشهد صراع البابوات ضد الهراطقة اللّوثريين الذين اجتاحوا مقر البابوات في قصر قديس بطرس ويقول حسن الوزان في حولياته: « أقسم بالله الذي جعلني أجوب الدّنيا الواسعة، بالله الذي جعلني أعيش عذاب القاهرة، كما عشت عذاب غرناطة، أنني لم أقارب قط هذا القدر من الوحشية»[1]. ويعود حسن الوزان الى فاس موطنه الأصلي بعد رحلته الأسطورية وهو في العقد الرّابع من العمر ليموت بها.

كل هذه الأحداث صاغها معلوف في قالب روائي فني، جاعلا الشخصيات كاملة الاستدارة نابضة بالحياة لكنها لا تتجاوز معطيات الواقع التاريخي الذي تضطرب فيه أو تبدو نابية عنه، وذلك أعظم نجاح يحققه كاتب الرواية التاريخية كما ترى الناقدة منى طلبة.[2]

فهو يصور البطل "ليون الإفريقي" كشخصية مركبة تحمل في باطنها الشيء ونقيضه، جمع بصيغة المفرد على حد تعبير الخير شوار[3] شخصية لا مسلمة عربية ولا متنصرة عائدة إلى دينها لكنها شخصية أسطورية، حالمة تحلم بعالم مثالي فاضل يجسد التسامح بلا حروب، تتدفق فيه المعرفة ويتبادل فيه البشر الخبرات فيقول: « ختنت أنا حسن بن الوزان، يوحنا ليون دوميدتشي، بيد مزين، وعمدت بيد أحد البابوات وأدعى اليوم الإفريقي، ولكنني لست من إفريقيا ولا من أوربا ولا من بلاد العرب.. فأنا ابن السبيل، وطني هو القافلة وحياتي هي أقل الرّحلات توقعا..»[4]

فمعلوف يشير في الرواية إلى طبيعة الإسلام المتسامحة مع الأديان الأخرى، واليهودية وتقبّلها لفكرة التسامح آنذاك وللمسيحية التي كانت ترى تفوقا لدى المسلمين في حقول المعرفة والعلم،مما دفعهم لتعلّم

---

[1] أمين معلوف: ليون الافريقي، دار الفارابي – Anep، الجزائر، ط2، 2001، ص386.

[2] منى طلبة: "أزمة الهوية في الادب الفرانكوفوني"،مجلة العربي، الكويت،العدد 515، أكتوبر 2002، موقع:www.alarabymag.net

[3] ينظر:الخير شوار:" متعدد من عصر القولبة"، مجلة الاختلاف، Anep، الجزائر، العدد: 2، سبتمبر 2002، ص 32.

[4] أمين معلوف: ليون الافريقي، مصدر سابق ،ص10.

اللّغة العربية من قبل حسن الوزان لغة العلوم والمعارف آنذاك[1] ؛ وقد وثّق عبر أربعمئة صفحة الحروب الدامية والمناوشات الصغيرة والصراعات الكنائسية والإمبراطوريات الصّاعدة والآفلة، راصدا حركاتها في شمال إفريقيا إلى جنوب أوربا، متقصيا تنوع الديانات وصراعاتها العرقية.

والحقيقة أن الرواية الفنية ليون الإفريقي تختلف عن الوثيقة التاريخية الواقعية وصف إفريقيا لحسن الوزان، فالرواية تحكي قصة بطولة فردية لشخص ينتقل بين عالمين مختلفين تماما ولكنه يظل يلعب دور المسالم الحالم، فلا تقتصر على وصف إفريقيا، وإنما تضيف وصفا لأوربا ولا تكتفي بوصف المشاهد وإنما تذكيها بخيال درامي خصب مع تصوير دقيق لحقيقة المحتوى الحضاري في الشرق والغرب على حد سواء، فلكل بيئة طبيعة عقلية ونفسية ووجدانية خاصة تتسم بها في تفاعلها مع الأشخاص والأحداث واللغة وهذا ما نراه فعلا في الرواية.

كذلك ينجح المؤلف في تحويل الوصف كخطاب خاص بأدب الرّحلة في المخطوط القديم إلى دراما فنية تكشف صراع الحضارات والأديان والطبقات في هذه الحقبة، معريّا النفاق والفساد لدى الحكام ورجال الدّين وأصحاب المال في كل من غرناطة وروما، منقبا عن المزايا الإنسانية في الحضارتين.[2]

روايته الثانية <u>سمرقند</u> <u>Samarcande</u> صدرت عام: 1988 ترجمها عفيف دمشقية، الذي ألّف كتابات وطرائق معلوف في التعبير وقاموسه المفضل، وهذا ما ساعده على البحث عن مصادر كتابة الرواية، حيث دقق في نقل رباعيات الخيام فأرجعها إلى أصولها في الترجمات، الرواية تقص حكاية عمر الخيام الشاعر العالم والفلكي المشهور وعلاقته بالسلطة المتمثلة في نظام الملك الوزير السلجوقي والملك ملكشاه والمعارضة المتمثلة في حسن الصّباح شيخ الجبل زعيم أخطر طائفة في الشرق، وهي رواية ترصد بالخصوص حركة مخطوط رباعيات الخيام سمرقند على مدار حقبتين تاريخيتين متباعدتين يفصلهما ألف عام، وهي مقسمة إلى أربعة كتب معنونة كالتالي:

<u>الكتاب الأوّل</u>: شعراء وعشاق.

<u>الكتاب الثاني</u>: فردوس الحشاشين.

<u>الكتاب الثالث</u>: نهاية الأعوام الألف.

<u>الكتاب الرابع</u>: شاعر تائه.

حيث تبدأ الرواية بتقديم من الراوي عمر لوساج بنيامين وهو يروي نهاية مخطوط سمرقند، الذي تحمّل لأجله مشاق رحلته إلى بلاد فارس للبحث عنه، وقد ضاع وغرق المخطوط في المحيط الأطلسي سنة 1912 بغرق باخرة تيتانيك."في أعماق المحيط الأطلسي كتاب. وقصته هي التي سأرويها.ربما كنتم تعرفون خاتمتها، فالصحف قد ذكرته في حينه، وسجلتها بعض المؤلفات مذّاك: عندما غرقت الباخرة تيتانيك في الليلة الرابعة عشرة ومن شهر نيسان (أبريل) 1912 في عرض مياه "الأرض الجديدة" كان أعظم الضّحايا وأعجبها كتابا هو نسخة فريدة من "رباعيات" عمر الخيام، وهو حكيم فارسي وشاعر وفلكي..."[3].

بعد تقديم ذلك المشهد، يعود بنا معلوف إلى نقطة البدء الأولى: ظهور عمر الخيام في سمرقند (صاحب المخطوط) وهو يتجول في أزقتها، وباعتباره غريبا وفيلسوفا ذائع الصّيت، فقد اقتيد للقاضي أبي طاهر، بتهمة لا أساس لها من الصّحة، وما نتج عن هذا اللّقاء من أحداث، لقاؤه مع نظام الملك، وحسن الصّباح، ومشاهدته للإضرابات الحاصلة في دولة السلاجقة، جراء الفرقة الباطنية، وفي غمرة هذه الأحداث كان عمر الخيام يدوّن ما جادت به قريحته من شعر الرباعيات في كتابه المصنوع من شجر التوت الذي أهداه له قاضي سمرقند أبو الطاهر إلى أن سرق منه هذا المخطوط، ليستقر في مكتبة آلموت، وهنا تنتهي المرحلة الأولى من الأحداث.

لتطالعنا أحداث أواخر القرن 19 وأوائل القرن العشرين، ليعايشها مخطوط سمرقند باضطراباتها ونزاعاتها وتحوّلاتها السياسية، إلى أن يضيع غرقا في المحيط الأطلسي، وبضياعه تنغلق الدّائرة، وتمتلئ لدينا كل البياضات التي كانت مجسدة من خلال الاستباق، وتنتهي الرواية بأمل من الراوي عمر لوساج في إيجاده من جديد، بل الاستعداد للبحث عنه.

ويعود معلوف للقرن الثالث ميلادي باحثا عن شخصية متمردة، خارقة للعادة تجسد التسامح بين الأنا والآخر بكل ألوان طيفه، ليأخذنا في روايته <u>حدائق النور</u> <u>les jardins de lumière</u> التي كتبها عام 1992 وترجمها عفيف دمشقية بعد سنوات إلى قصة ماني، ذلك الرّجل القادم من بلاد بابل، الحالم بالمساواة بين البشر والأمل لتحقيق عالم خال من

[1] الخير شوار: :" متعدد من عصر القولبة"،مرجع سابق، ص32.

[2] منى طلبة:"أزمة الهوية في الادب الفرانكوفوني"،مرجع سابق ،الموقع نفسه.

[3] أمين معلوف: <u>سمرقند</u>، ص9.

الحروب والدمار، عالم يدعو إلى نبذ السلطة وجبروتها والانغماس في عالم الفن، الذي يحاول التوفيق بين الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية الرومانية، يقول: « قدمت من بلاد "بابل" لأجعل صيحة تدوّي في أرجاء العالم»[1].

ويقسم المؤلف الرواية إلى أربعة أقسام:

القسم الاول: بستان نخيل"أصحاب الملابس البيضاء".

القسم الثاني: من "دجلة الى السند".

القسم الثالث: بجوار الملوك.

القسم الرابع: طرد الحكيم.

ومن خلال هذه الاقسام يتتبع الروائي تحركات ماني منذ ولادته عام 216م ببلاد بابل في القبلية البارتية إلى رحيله مع أبيه باتينغ إلى بستان النخيل أصحاب الملابس البيضاء أو الأسنيين الذكوريين التطهريين الذين يحرّمون كل شيء، فلا تعجبه هذه الحياة المستبدة فيتمرد عليها، ويهرب رفقة صديقه مالكوس الذي يكون له المواسي الوحيد والمشجع له في دعوته للرؤية الجديدة للعالم، للإبداع والفن ولرسالته الدّاعية للانسجام بين الطبيعة والألوهية، يقول: « وسط هؤلاء الناس سرت بحكمة وحيلة»[2]

تبدأ رحلته عام 240م من دجلة إلى السّند، يدعو الملوك والأباطرة ويجابه مخاطر عديدة، حتى لعنه أمراء هذا العالم وغدا في نظرهم "الشيطان الكذّاب" و"الوعاء الناضح بالشر"، وأحرقت كتاباته ولوحاته وعذّب حتى الموت من طرف الملك "بهرام" ورفض تسليم جثمانه خوفا من تحول قبره إلى مزار، وقد وصل صيت دعوته إلى مصر والصّين، ففي مصر كان يدعى "حواري يسوع" وفي الصّين "بوذا النور" الى يومنا هذا.

ويختم معلوف الرواية بخاتمة كإهداء إلى ماني الرّسول يقول: « إنّ هذا الكتاب مهدي إلى "ماني" وقد سعى إلى سرد حياته أو ما يزال بالإمكان تخمينه منها بعد هذا القدر من عصور الكذب والنسيان»[3].

وما يدعو للانتباه هو دقة المعلومات التاريخية عن ماني والملوك والأباطرة الذين سعى ماني نقل دعوته إليهم، وقدرة الروائي الإضافة من خيالاته وسدّ ثغرات التاريخ ببناء حلقات مهمة في ماضي الدّيانة المانوية، بارعا في تقديم رؤية هذا الرسول للعالم بنظرة مثالية حالمة.، فماني الفنان من خلال ريشته يكتب لوحات تدعو للحب ومن خلال آلاته الموسيقية يدعو للتسامح بدلا من الحرب، وكأن أمين معلوف يتحدث عن رؤيته الخاصة للعالم، فبأعماله الروائية المتكئة على التاريخ والتي تدعو لعالم روائي مثالي يطمح للتسامح محاولا تجسيد ذلك بأمثلة من الماضي لعل البشر تعتبر.

ورغم ارتباطه بالتاريخ الشرقي، الذي يشكل جزء لا يتجزأ من كيانه، إلا أنه كتب رواية القرن الأول بعد بياتريس le premier siècle après Béatrice التخيلية المحضة، الافتراضية – إن صح التعبير- سنة 1992. كرد فعل إنساني للثقافة التقنية التي ألغت كينونة الإنسان، كأن هذه الرواية تتنبأ بمصير العالم، فهي تحكي قصة باحث في علم الحشرات يكتشف مكانة الخنفساء في الحضارات الشرقية وغيرها، ومنها يجد عقارا هو (فولات الخنفساء) (fèves du scarabée) يعتقد المصريون فعاليته في إنجاب الذكور، فيتحول هذا الأمر إلى هاجس مركزي لدى البطل الراوي، والذي يعمل على إنقاذ البشرية من إمحاء وزوال الإناث، وبتوالي الأحداث يقع بغرام صحفية فيتزوجها وينجبا بياتريس، والتي تصبح علامة على جيل الكارثة، كما يعلق علال سنقوقة[4]، وعليه يظل البطل يدافع عن العالم ليخلصه من زوال قد يكون محتوما.

ويشير المؤلف في الرواية الشبه فلسفية إلى إشكاليات الحضارة الراهنة، وإلى نقد الحضارة الغربية التي أدت إلى تشيؤ الإنسان وتحوله لعدد رقمي، ولاستغلال الشمال للجنوب، وللمعتقدات والمذاهب الدينية المختلفة التي كانت سببا في التعصبات والحروب الأهلية في دول الجنوب. أما زمن الرواية فهو زمن افتراضي، ينطلق من شيء لم يحدث، ربما قد يحدث لاحقا، فالرواية لا تسقط في لعبة التقرير والتأريخ، بل تتجاوز المصيدة لتقف على مشارف اللحظات القادمة.[5]

ويجسد معلوف في هذه الرواية التسامح مرة أخرى كهدف من أهداف إنتاجه الروائي، ليس بين البشر والشعوب ولكنه التسامح داخل النّوع البشري، التسامح مع الذات عن طريق رفض أية أعراف أو تقاليد خاصة إذا كانت مدمرة وماحية للجنس البشري، كما يذكر أساسه القفاش: «المرأة رمز

---

(1) أمين معلوف: حدائق النور، تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي – Anep، ط2، 2001، ص304.

(2) المصدر نفسه، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص304.

(4) علال سنقوقة: " أسئلة الوجود والزمن في رواية القرن الأول بعد بياتريس"، مجلة الاختلاف، Anep، الجزائر، العدد: 2، سبتمبر 2002، ص34.

(5) المرجع نفسه، ص35.

الخصوبة والنماء في مواجهة الرّجل رمز الحرب والقوة، وكأن معلوف يطرح سؤال: هل الحقد هو البنية الأساسية للجنس البشري...؟!».[1]

وفي عام 1993 نال معلوف جائزة الغونكور Goncourt عن رواية صخرة طانيوس le rocher de tanioss التي كتبها في نفس السنة، ونقلتها إلى العربية نهلة بيضون، والذي يميزها عن باقي الروايات إشارة مؤلفها في آخر صفحاتها إلى صحة أحداث الرواية الرئيسية، وهي مقتل البطريرك في القرن التاسع عشر على يد أبو الكشك معلوف وفراره مع ابنه إلى قبرص حيث يقول على شكل ملاحظة: « تستوحي هذه الرواية، بتصرف شديد قصة حقيقية، اغتيال البطريرك، في القرن التاسع عشر، على يد رجل يدعى أبو الكشك معلوف، وقد أعيد القاتل الذي لجأ إلى قبرص مع ابنه إلى البلاد بحيلة من جواسيس الأمير، لينفذ فيه حكم الإعدام، أما سائر الأحداث، الراوي وضيعته ومصادره وشخصياته، فمحض خيال فاسد»[2]. وقد استخدم فيها المؤلف تقنية الاسترجاع السردية في نظام الزمن فهو يعود من عام 1838 إلى 1821 حين حملت لمياء بطانيوس.

حيث أتى في البداية للعصر الحديث مكتشفا بعض الوثائق توثق تلك الفترة المهمة في تاريخ لبنان والتي يريد التوغل فيها، فالمؤلف هو راوي القصة يصرح بعثوره على وثائق مهمة تلقي الضوء على جريمة القتل التي حدثت عام 1838 بضيعة "كفر عبيدة" بلبنان، كانت نهايتها اختفاء شخص يدعى طانيوس، أطلق اسمه فيما بعد على صخرة كبرى في تلك الضيعة، يقول عنها: « تأملت كثيرا هذه الكتلة الحجرية، دون أن أجرؤ على الاقتراب منها، ليست بسبب الخوف من الخطر، فالصخرة بالنسبة لقريتنا هي لعبتنا المفضلة، خاصة بالنسبة للأطفال فقد اعتدت أن أرى الصّغار يكبرونني يتسلقونها، وفيما بعد لم يكن لدينا أيّ لعبة سوى أن تلتصق جلودنا بالصخرة، ونحن لا نستطيع مقاومة سحرها»[3].

يقسم أمين معلوف الرواية إلى تسعة أقسام كل قسم يسميه عبور:

العبور الأول : إغواء لمياء

العبور الثاني : صيف الجراد.

العبور الثالث: القدر على شفتي المجنون.

العبور السابع: مدرسة القس الانكليزي.

العبور الخامس: رأس أشيب.

العبور السادس: وساطة غريبة.

العبور السابع:برتقال على السلم.

العبور الثامن:ركوعا في في سبيل المجد.

العبور التاسع:مذنب بسب الشفقة.

في البداية يتحدث عن أبّوة طانيوس فأمه لمياء امرأة آية في الجمال زوجة للقروي البسيط جريس، تعمل في منزل عمدة الضّيعة فرانسيس الذي يمتاز بالقسوة والطيبة معا، مبجل عند أهل الضيعة ويضرب له ألف حساب والجميع يتمنون رضاه، أما جريس زوج لمياء فهو رجل ما يكاد يتكلم أو يبتسم وهذا ما كانت تأمله لمياء، رغم انه كان أكبر منها سنا، وكانت لمياء تتمتع بمكانة خاصة عند الشيخ والعمدة لذلك أشيع في الضيعة انتساب طانيوس ابنها لفرانسيس وليس لجريس، وقد أشار أمين معلوف لهذا بذكاء، داعيا للقارئ مجالا لتأويلات عديدة ومختلفة قد تؤيد الإشاعة وقد تنفيها، وصرح بأن لمياء ظلت مسطحة البطن طوال عامين وأنّها حملت بعد أن تناولت مع العمدة فرانسيس ثمارا من الفاكهة ذات مساء.

فلمياء ليست مجرد خادمة في المنزل الكبير بل أكثر من ذلك أنّها تدخل على الشيخ غرفته وتناوله الفاكهة وطعامه، وقد ولد طانيوس في يوم صيفي ملبد بالغيوم، وقد احتار والده جريس في تسميته لأن الشيخ فرانسيس اقترح عليه اسم عباس، لكنّه اجتنابا للإشاعات قرر تسميته كما أرادت لمياء طانيوس تيمّنا بمارطنيوس القديس. وحاولت الخورية زوجة القس أخت لمياء التدخل لمعرفة الأب الحقيقي من العمدة نفسه، ولكن لا فائدة فقد أكد لها أنّ طانيوس ابن جريس وليس ابنه، وذهب في أثناء ذلك لإقامة مراسيم الحج ليبعد الشبهة عنه، أما جريس الزوج فإنه يتلقى التهاني وعليه أن يصدق بكل ثقة أنّ الولد ابنه، فإنه إن لم يصدق فسوف تتحول حياته إلى جحيم.

وتجدر الإشارة أن جريس كان خلفا لرافوز في وظيفته، هذا الأخير تصدى لفرانسيس في عدة أمور منها، إغراء زوجته فلم يكن أمامه سوى الهروب، فأصدر العمدة قرارا بمنعه من دخول الضيعة، وقد اختار معلوف أن يمدد السنوات إلى غاية بلوغ طانيوس الخامسة عشرة، ورغم صغر سنه فإن بعض الشعيرات البيضاء قد بزغت في رأسه، يقول القس شتولتون في مذكراته والشاهد عن أحداث تلك الفترة

---

[1] أسامة القفاش: مرجع سابق، الموقع نفسه.

[2] أمين معلوف: صخرة طانيوس، تر: نهلة بيضون، دار الفارابي – Anep، ط2، 2001، ص297.

[3] المصدر نفسه، ص9.

« تصورت أن هناك أسطورة في هذا الرّكن من الجبل تتعلق بالشيب الذي يصيب الصّغار»[1].

ويلتقي طانيوس برافوز فيألبه ضد العمدة فيوجهه للدراسة ويثقفه ليكون أباه الروحي، ويقبل طانيوس على التعليم بنهم شديد من خلاله يعي الفرق بين المعرفة التي يلقاها والأحداث التي تدور من حوله في الضيعة، وكان رعد الابن الشرعي للعمدة يزاول دراسته معه، فتتطور علاقتهما مع البطريرك ورافوز. ويقع طانيوس في حب أسماء ابنة رافوز والذي يسعى البطريرك تزوجها ابن أخيه، فيوافق أبوها على هذا الزوج، فيصاب طانيوس بألم شديد جراء زواج أسماء بابن أخ البطريرك، فينتقم له أبوه جريس الذي يقتل البطريرك برصاصة من بندقيته، ويفر مع ابنه إلى قبرص وتشاء الأقدار أن يعودا للضيعة بخطة نصبها أعداؤهما، فيقتل جريس بينما يختفي طانيوس.

ولكن الغريب أنّ الاختفاء شبيه بعبثية مصائر أبطال الأساطير الذين لا يعودون أبدا، فقد فشل طانيوس الشاب الأشيب في الاندماج داخل هذا العالم الضيق، المليء بالقسوة، لذا فهو يقرر الهجرة والخروج من الوطن[2]، وقد تحدث أمين معلوف في مجلة الوسط، العدد 94، قائلا: « لا يهمنا أين ذهب؟، وكيف ذهب؟ يهمنا قراره كرد فعل على ما يحدث، النهاية هي خروجه من عالم الرواية، اختفاؤه، هذه هي فكرة الكتاب، حكاية الهجرة، ما قبل الهجرة، فإذا كان عليّ أن أواصل سيكون من الضروري أن أحكي قصة أخرى لا علاقة لها بالأولى»[3].

والمؤلف في سرده لأحداث الرواية يريد أن ينقل حقائق صادقة لما حدث سنة 1838 في ضيعة غير موجودة على الخريطة اللبنانية تسمى "كفر عبيدة"، فلم يحدث القراء الغرب عن قصة "الثأر" التي امتلأ التاريخ والحاضر العربي بالملايين منها.

وتجدر الإشارة أنّ بعض النقاد يؤكدون أنّ هناك تقاربا بين الرواية صخرة طانيوس، ورواية وقائع موت معلن عنه للكاتب الكولمبي: غابرييل غارسيا ماركيز: في كيفية تناول الزمن على المستويات الثلاث وكذلك في بعض الأحداث والوقائع فكلتا الروايتين مأخوذة عن وقائع حقيقية ذات علاقة بالمؤلف نفسه.[4]

وتعد رواية موانئ الشرق les échelles de levant أصعب روايات أمين معلوف، حكاية الظل والضوء كما يقول ويصرح: « إنّ هذا الكتاب "موانئ الشرق" عشته في قلق، أسبح، أضيع، أمر بكثير من الآلام المازوشية، ولكن وصل لي أن فكرت بأننا لو نعاني، سنقدم عملا جيدا»[5].

وقد قسمها مؤلفها إلى ثمانية أقسام بحسب الأيام المعدودة التي قضاها مع البطل:

1-صباح الخميس.
2-مساء الخميس
3-صباح الجمعة.
4- مساء الجمعة.
5- صباح السبت.
6-مساء السبت.
7-الليلة الأخيرة.
8-يوم الأحد.

تعكس الرواية مفارقات غريبة لعوالم تائهة ومشتتة، نهايتها تراجيدية، لطبيعة العلاقة الوهمية الهشة بين أبطالها، علاقة الأرمن بالأتراك، والعرب باليهود، بل تصل العلاقة إلى حد المصاهرة...!

حيث تدور أحداثها بين الراوي ربّما المؤلف المعجب بالبطل الشخصية الرئيسية المنشورة صورها في كتب التاريخ المدرسية، والذي يلتقيه بالصدفة ويحكي له في أربعة أيام حكايته كبطل رغما عن أنفه، ليزجي بوقته ويرفع عنه عناء الانتظار المؤلم للأمل الأخير في حياته، والراوي يسجل كل ذلك ليعيد قصها علينا.

عصيان كتبدار أو باكو، بيكار، بيار، أميل كلها أسماء لبطل الرواية التركي المسلم ذو الجد الأرميني، وريث العائلة الأميرية العثمانية المنهزمة، ولد من زواج قد يكون مستحيلا بل ممنوعا بين تركي وأرمينية، ليسكن أبواه جبل لبنان رافضان الوجهة التقليدية للنفي آنذاك إلى أمريكا.

يربي الأب ابنه على المبادئ والقيم السامية وعلى حرية التعبير والاعتماد على النفس لمجابهة المشقات، ويريده أن يكون له شأنا ثوريا عظيما، « سوف تصبح ثوريا عظيما يا بني، ستغير وجه العالم يا ولدي»[6]، لكن رغبة عصيان غير ذلك فلقد كان يحلم أن يكون طبيبا مشهورا يغير العالم بطريقته، فيسافر إلى مدينة

---

[1] أمين معلوف: صخرة طانيوس، ص224.

[2] محمود قاسم: " أشيب الشعر... في الخامسة عشرة من العمر"، مجلة العربي، العدد: 423، 01/ 12/ 1993، الموقع: http://www.alarabimag.net

[3] المرجع نفسه، الموقع نفسه.

[4] المرجع نفسه، الموقع نفسه.

[5] ماريان بايوت: " أمين معلوف الشرقي الهادئ"، تر: بلعابد عبد الحق، الاختلاف، Anep، الجزائر، العدد: 2، سبتمبر 2002.

[6] أمين معلوف: موانئ الشرق، تر: نهلة بيضون، دار الفارابي – Anep، الجزائر، ط2، 2002، ص50.

مونوبولية الفرنسية لدراسة الطب، ولكن بالمصادفة يجد نفسه يؤمن الاتصال وينقل الرسائل السّرية بين القادة وخلايا المقاومة إبّان الاحتلال النّازي الألماني لفرنسا، ويصبح ثوريا مشهورا تحتفي به السلطات الفرنسية بعد الاستقلال، وتنشر صوره على صفحات المجلات والكتب التاريخية، وأثناء عمله الثوري يلتقي بكلارا اليهودية المناضلة، ليتزوج بها وينجبا ابنتهما نادية والتي لم يراها عصيان إلا بعد 28سنة بالصدفة، فيعود عصيان للبنان فتتغير مجرى الأحداث للأسوأ، بوفاة والده وسفر زوجته لفلسطين وانقطاع أخبارها، يفقد صوابه ويودع في مستشفى الأمراض العقلية لعقدين من الزمن، فتقوم الحرب الأهلية في لبنان، فيغتنم الفرصة ويهرب لفرنسا، ويلتقي بالراوي الذي يروي تفاصيل الرواية، قصة حياته منتظرا لقاء كلارا الموعود في 20 جوان « لقد وصلت كلارا، لقد عاد الماضي، لقد التف الماضي بالماضي وانحبس السؤال: هل يمضيان، وقد أمسك الواحد بيد الآخر، أو يمضي كل في سبيله؟»[1].

تنتهي الرواية نهاية مفتوحة، فمنطق أحداثها يحيل إلى تفادي كل ما له علاقة بالتفاؤل الذي لا يخدم الواقع المفروض، فهل يلتقي العرب واليهود ويتفقان على درب واحد، أو على حل سلمي يخدم مصالح الطرفين...؟! « رضخ العالم بأسره أمام مشهد التناحر بين العرب واليهود ولعقود وربما لقرون عديدة، واقتنع الجميع بذلك،... الجميع ما عدا نحن الاثنين وبعض الحالمين قبلنا». [2]

هذا ما أراد توصيله المؤلف، فالعنوان يحيل إلى الظرفية، لأن الميناء ليس سوى وجه من وجوه الغربة والتشتت والهجرة والضياع والعلاقات العابرة، بحكم طبيعة المكان ومحموله الدّلالي الجمعي منذ القدم [3]، وببعض المسرودات المشفرة التي تدع للقارئ مجال تأويلها والتي تبرز العلاقات الصدامية والمضمرة بين عالمين متباينين، عالمين متباعدين بعد السماء عن الأرض « أي دين كنا سنختار لعقد قراننا؟ دينها؟ أم ديني؟ فهذا الحل أو ذاك سوف يسبب المشاكل أكثر مما يساعد على تسويتها». [4]

وهذه الرؤية الخاصة جدا لتاريخ خاص جدا لمنطقة عامة جدّا ومهمة جدا هي الشرق الأدنى، يقصها البطل في أربعة أيام، من خلال "أنا" قلقة حائرة، متخوّفة، إلى "أنا" متسائلة، ملّحة، متطلعة تحاورها ولا يسمع صوتها إلاّ في خفوت وهدوء وفي مواضع قليلة، لتنقلها إلى قارئ متسائل شغوف ومتطلع لغد مشرق أفضل.

ورحلة طويلة جدا عبر القرن السابع عشر تكشفها رواية رحلة بالداسار le périple de Baldassare التي كتبها أمين معلوف عام 1996، ونقلتها للعربية نهلة بيضون، هي رواية تزخر بالمغامرة وبالتاريخ القديم، تدور أحداثها في قرن الصراع بين الإمبراطوريات والحروب الدّينية الضارية وبالضبط في عام 1665، وتتكون من أربعة أقسام كل قسم عنونه كراس:

الكراس الأول: الاسم المائة.

الكراس الثاني: صوت سباتاي.

الكراس الثالث: سماء دون نجوم.

الكراس الرابع: إغواء جنوى.

بطل الرواية بالداسار أمبرياكو اللبناني المقيم بجبيل، سليل متأخر لأسرة أمبرياكو العريقة التي قدم بعض أبنائها مع حملات الحروب الصليبية واستقروا بلبنان، حيث في هذا العام الكل يترقب متخوفا سنة الوحش: 1666، نهاية وفناء العالم بظهور المسيح الدّجال، ويعتقدون أنّ هناك كتابا غريبا لمؤلف عربي أبو ماهر المازندراني يدعى كتاب المئة وفيه الاسم الأعظم لله سبحانه المستور، ومن خلاله يستطيع العارف ردّ أي خطر داهم ودفع الأذى عن نفسه وعن العالم، وبالصدفة حصل بالدسار على هذا الكتاب باعتباره تاجرا للتحف، ولكن سرعان ما فقده في لحظة تشوش ذهني عندما باعه للفارس الفرنسي مارمونتيل الذي قدم من فرنسا لأجله، وغادر للقسطنطينية، فبالداسار لم يكن متأكدا من شائعات سنة الوحش وفناء العالم، وكتاب المئة الذي يمنع ذلك، لكن بإلحاح ابنا أخته قرر اللحاق بالفارس واستعادة الكتاب «لم يخطر لي للوهلة الأولى أنني يجب اقتفاء أثر هذا الكتاب حتى القسطنطينية، ولست مقتنعا حتى الساعة بجدوى هذه الرحلة، غير أن من حولي أقنعوني بأن لا أفضل من هذا الحل».[5]

وتبدأ رحلة بالداسار مع ابني أخته: جابر وحبيب وخادمه حاتم، ومارتا المرأة التي جمعته معها قصة حب قبل أن تتزوج من رجل فظ يهجرها ويختفي، وتحاول تبرئة ذمتها منه للحصول على فرمان من الباب العالي يحل لها الزواج من بالداسار، ويقدم

---

[1] المصدر نفسه، ص230.

[2] المصدر نفسه، ص146.

[3] سعيد بوطاجين: "موانئ الشرق الجحيم هم الآخرون"، مجلة الاختلاف، Anep، الجزائر، العدد: 2، سبتمبر 2002، ص31.

[4] أمين معلوف: موانئ الشرق، مصدر سابق، ص136.

[5] أمين معلوف: رحلة بالداسار، تر: نهلة بيضون، دار الفارابي – Anep، الجزائر، ط2، 2001، ص31.

المؤلف من خلال الرّحلة فسيفساء متنوعة من الظواهر والأحداث السياسية والدينية، فاضحا الفساد المتجذر في الإمبراطورية العثمانية وفي كل محطات الرّحلة التي تقود بالداسار إلى كيوس وجنوة وطنجة ولندن، وكان العالم بأسره يترقب سنة الوحش بحذر وخوف شديدين، ويعثر بالداسار على كتاب المئة في لندن، وكلما حاول قراءته يشعر بغمامة سوداء تغشي عينيه وتعيقه على استعاب ما جاء فيه، وتأتي سنة 1666 ولم يحدث شيء وتعود مارتا لزوجها وتنتهي الرحلة باستقرار أمبرياكو مع كتابه في موطنه الأصلي جنوة ليتزوج بفتاة إيطالية.

فالرواية تنبني على محورين: فكرة الكتاب المفقود والحب المفقود، وكل منهما كان بحوزة بالداسار، لكنه أضاعه بسبب لا مبالاته، وليس جزافا أن يجعل المؤلف بطله مسيحي ويبحث عن كتاب منسوب لمؤلف مسلم، حيث تتوزع فكرة فناء العالم وزواله بالتساوي بين الديانة اليهودية والمسيحية والإسلام، فالفرق الباطنية السّرية التي تنتظر المخلص في زوايا مدينة حلب يقابلها في أزمير ظهور ساباتاي اليهودي الذي يزعم بدوره أنه المسيح الدّجال المخلص، كما تقابلها ظواهر أخرى مماثلة في الغرب المسيحي.[1]

فالرواية تعد شكلا من أشكال تهديم الذات كما يصرح معلوف « إن ما يجابهه بطل الرواية في رحلته كلّها ما كان غويا [Goya] يسميه "نوم العقل"، إن الإنسان يتردد دوما بين العلم والسحر وبين الإيمان والتطير، وبين علم الفلك والتنجيم، وبالداسار موجود هنا كي يلاحظ في العالم المحيط به داخل ذاته هذا الصّراع بين العقل وغياب العقل».[2]

هذا العمل الروائي الرائع المتكئ على تاريخ القرن السابع عشر بنتائجه السلبية والإيجابية، تطلّب من أمين معلوف تصفح على الأقل مائتي كتاب، حول التجارة البحرية بين جنوة والمدن الفرنسية والبلجيكية المطلة على بحر الشمال، وحول الإمبراطورية العثمانية والجيش الانكشاري في القرن السابع عشر، وعن أنجلترا وعن الطوائف الدينية، التي كانت منتشرة في روسيا، وحول الشخصيات التاريخية مثل: سباتاي وأفاكوم العميد الروحي الذي أسس حركة دينية في غاية الأهمية ويقول معلوف في ذلك: « أنني أهتم دائما بإضفاء شيء من المصداقية على ما هو تاريخي، فأقوم بمراجعة العملات والأسفار السّائدة في العصر الذي أكتب عنه».[3]

ويواصل أمين معلوف مشروعه الروائي الداعي إلى حوار الحضارات، متحديا فكرة الصّراع الأبدي بين البشر، مهتما بقضية الهوية والانتماء، مركزا على الهوية المركبة والمتحولة في وجه الهوية المغلقة والنهائية التي تعتبر الوجه الآخر للتعصب والعنصرية والتمركز حول الذات وإلغاء ونبذ الآخر، ويوضح ذلك في روايته الأخيرة <u>Origines</u> التي ألفها عام 2004.[4]

ويفضل المؤلف ترجمتها بـ "أصول" عوض كلمة "جذور"، فيرى أن الجذور تتوارى في التربة، وتتلوى في الوحل، وتنمو في الظلام، والإنسان ليس بحاجة إلى جذور وما يهمه هي الدروب التي تسير به والتي لا تنبثق من التربة، بل تكريما للمكان.

و"بدايات" كان اقتراح المترجمة نهلة بيضون أستاذة الترجمة بجامعة بيروت، ويرى المؤلف أن الكلمة تعبر بوضوح عن مضمون الكتاب، إنسان يخبر قصة حياته في مرحلة قبل أن يولد، قصة حياته التي بدأت مع جده وأبيه، سيرة عشيرته آل معلوف التي يحي مصير مغامراتها التي تمتد أكثر من قرن في كل أرجاء المعمورة حتى الأمريكتين وكوبا، وقد استغرق الكتاب أربعين شهرا بين 2000 و2003، خلالها تحول معلوف إلى محقق ينبش في أوراق الماضي وينتقل بين القارات بحثا عن آثار أسلافه، خاصة عمه جبرائيل الذي هاجر إلى كوبا، حيث تحصل على أرشيف جده، أوراق كتب عليها قصائد ومحاضرات ورسائل تعود للعام: 1880، إضافة إلى بعض الصور الخاصة بالعائلة، وبعض الآثار في هافانا، حتى ظروف وفاة جبرائيل أخو جده في حادث مرور، عثر على تفاصيلها من سجلات المدفن وعبر أرشيف جرائد تلك الفترة.

وتعتبر الرواية نوعا من السيرة الذاتية الموثقة، كما يقول مؤلفها: «الكتاب لا يتضمن خيالا، لكن ثمة طريقة سردية قريبة من الروايات، لها علاقة بالتاريخ».[5]، وهي استمرار لنسق ونظام اتبعه في الكتابة الروائية التاريخية منذ بروز اسمه في عالم التأليف ويقول محمد الحجيلي عن هذه الكتابة الروائية: « يمزج فيها بين الأدب والتاريخ وبأسلوبه

[1] شوقي بزيغ: " البحث عن الخلاص في عالم أعمى"، <u>مجلة العربي</u>، العدد: 524، يوليو 2002، ص87.

[2] أمين معلوف: " الحنين حاضر بكيفية دائمة في حياتي"، حوار أجرته كاترين أرغاند، تر: عبد الكريم شرفي، <u>الاختلاف</u>، العدد: 2، سبتمبر 2002، ص27.

[3] المرجع نفسه، ص26.

[4] شوقي بزيغ: "بدايات أمين معلوف هوية متأرجحة بين الجذور والمنافي"، <u>مجلة العربي</u>، العدد: 560، يوليو 2005، ص65.

[5] محمد الحجيلي: "أمين معلوف يقتفي في البدايات ذاكرة أجداده"، <u>مجلة الرأي العام</u>، الموقع: http://www.alrayaam.com

الخاص والجميل، ولا يجعل الأدب رهينة التاريخ ولا التاريخ قاتل الأدب».[1]

وفي بدايات يقتفي أمين أثر أجداده عبر توسعات الإمبراطورية العثمانية وصولا إلى الانتداب الفرنسي، راصدا الشقاق الكبير بين صفوف المتصوفين والماسونيين والمعلمين، والتجار والحالمين المتعددي اللغة والكوزمبوليين المتفتحين، يكتب تاريخ النسب ووهمه، يضع نقطة على السطر، ولكن هذا التحدي لأصوله وبداياته لم تنته بعد، لأنه اكتفى بالأعوام المئة والخمسين الأخيرة، وتوقف في علاقته المحددة عند الثلاثينات، مكتفيا بإطالة الطريق، حتى وفاة والده لا يكاد يتذكره، وفي بداية تحرياته لجأ إلى أشجار عائلية رسمها بعض أفراد أسرته.[2]

ويحكي عن بطرس جده الذي يتعلم في مدرسة المرسلين ويقاوم شبح الرحيل ويأبى الهجرة ليتقولب مجددا بفضل اختلاطه بالمراسلين، رغم عدم تقبله اعتناق البروستاتية، سافر إلى و.م.أ ليقول أن تلك الزيارة كان هدفها توحيد الصوت في المهجر الأمريكي، دفاعا عن الشرق وسعيا للنهضة بالصّحافة والإعلام الهادف، فبطرس كان يود أن تصبح الصّحافة حبر المشرقيين، كما عند الشعوب المتحضرة، يعود إلى زحلة ليلتحق بالكلية الشرقية "مديرا لدروس العربية"، حالما وآملا بمحو الأمية وإيقاظ أبناء أمته، ودائما كان يقول ويكرر أن الشرق لا ينقصه ولا يفتق لأي شيء إلا أنه يعاني الأمية والجهل اللذان يزدادان حدة جراء التعصب القومي، والنزاعات العقائدية، وغاية بطرس السعي للحاق الشرق بالغرب بل تجاوزه؛ يقول أمين معلوف بمرارة: « مازلنا بعد مائة عام نحلم بما يحلم به الجد بطرس، وهو النهضة والخروج من حالة الجهل التي تغذي التعصب».[3]

تبدأ تلك الملحمة التاريخية لآل معلوف وتنتهي أيضا بالمقطع ذاته، وهو المقطع الذي يسرد فيه كيف ذهب وهو في الثلاثين إلى بيت عمه فوزي الذي تسكن فيه جدته نظيرة، لتحضيرها نفسيا لتلقى نبأ وفاة ابنها، أي والد المؤلف الذي كان قد دخل غيبوبة قبل عشرة أيام بعد إصابته بنزيف مفاجئ في الدّماغ.

بين البداية والنهاية يروي ويسرد معلوف وقائع وأحداث خاصة وعامة تمتد أكثر من قرن، يمازج فيها براعة سردية بين تاريخ العائلة وتمزقاتها وتشتتها في أصقاع العالم، فالرواية بأكملها تعتبر مديحا للسلالة، وانتصار للمساقط الأولى وينابيعها الأصلية، وإلا فما الذي يدفع المؤلف المقيم في باريس منذ ثلاثة عقود لتحمل عناد السفر إلى هافانا، متعقبا آثار عمه جابرييل، "فمعلوف يجازف لأجل إنقاذ أسلافه من العدم والاندثار المطلق، ويعمل على أن يرتق أوصال ذلك الجسد الجماعي الموزع بين الأوطان والمنافي بكل الوسائل الممكنة."[4] على حد تعبير الروائي شوقي بزيغ.

يقول في ذلك أمين معلوف: «... لا أخفي، إني اشعر بسعادة حقيقية بأن تكون أسماء أسلافي في الكتاب، ويسألوني أحيانا عنهم في المقابلات الصحفية، مع صحف فرنسية، أو إيطالية أو غيرها، أشعر أني مدين لهم بأشياء كثيرة على الأقل، لأن بطرس تعلم واعتبر العلم شيئا أساسيا، بني حياته عليه، وبات لدى جميع أفراد العائلة من بعده حافزا للتعلم، هذا دين أعترف به لبطرس ولمن أتى بعده».[5]

معلوف والأعمال المسرحية التاريخية:

يغامر المعلوف بكتابة عملا مسرحيا صغيرا يتكئ على التاريخ عنونه بأوبرا الحب عن بعد l'amour de loin لحنها كاجا ساراييهو وأخرجها بيتر سيليرز بمهرجان سالسبورغ في أوت 2002، وصدرت ككتاب في 2004 عن دار الفارابي مترجمة إلى العربية بفضل نهلة بيضون.

تدور أحداثها في القرن الثاني عشر بين مقاطعة أكتين الفرنسية ومدينة طرابلس وعرض البحر الأبيض المتوسط، في خمسة فصول يروي المؤلف قصة جوفري روديل (1125-1148) الأمير الذي اقترن اسمه بأسطورة عشقه لكليمانس كونتيسة طرابلس، وقد سئم حياة الترف وبات يبحث عن حب مثالي، يؤكد له رفاقه أن المرأة التي يتغنى بها لا وجود لها.

«جوفري: المرأة التي أرغب باحتضانها بعيدة، نائية ولن تطوقها ذراعي ما حييت.

جوقة الخلان بتهكم: وأين هي تلك المرأة؟

جوفري: إنما بعيدة، بعيدة، بعيدة».[6]

يؤكد له حاج عائد من الشرق، أن تلك المرأة موجودة فعلا وأنه إلتقاها، وأخبرها بأن أميرا وشاعرا في بلاد الغرب يتغنى بها ويدعوها "حبيبته البعيدة"،

---

[1] المرجع نفسه، الموقع نفسه.

[2] المرجع نفسه، الموقع نفسه.

[3] أمين معلوف: " العالم يسير بعكس ما حلمت به، لذلك أبتعد"، مرجع سابق، الموقع نفسه.

[4] شوقي بزيغ: " بدايات أمين معلوف، هوية متأرجحة بين الجذور والمنافي"، مرجع سابق، ص 67.

[5] أمين معلوف: " العالم يسير بعكس ما حلمت، لذلك أبتعد"، مرجع سابق، الموقع نفسه.

[6] أمين معلوف: الحب عن بعد، تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، Anep، الجزائر، ط2، 2001، ص115.

تتساءل كليمانس في سرها عما إذا كانت تستحق هذا العشق، ويلتقي الحاج الأمير جوفري ويعلمه بأن الأميرة أصبحت على علم بحبه لها، فيقرر السفر إليها، فينخرط في الحملة الصليبية عام: 1147م، ولكن الرحلة البحرية كانت عسيرة بسبب الأعاصير والعواصف، وهجوم القراصنة، فيصل إلى طرابلس عليلا ومحتضرا، وبملاقاة كليمانس يستعيد وعيه شيئا فشيئا، ثم يلفظ أنفاسه في أحضانها، فتقرر دخول الدير لتصبح راهبة.

ويبدو أن صلة الشرق بالغرب والغرب بالشرق فكرة تستحوذ فكر المؤلف، ففي الحوار بين الحبيبين، يستشرف أزمة الشرق في قدريته وانتظاره، إذ تقول كليمانس: لا أدري إن كنت سأعشقه، إن كنت سأفتتن بصوته. كما يعبر عن أزمة الحضارة الغربية في انعدام الثقة بالنفس، يقول جوفري: أخشى ألا ألقاها، وأخشى لقاءها، أخشى أن يبتلعني البحر، أخشى الموت، أيّها الحاج، أخشى الحياة...[1]

وأمين معلوف مصر على اللقاء والحوار الحضاري بين الشرق والغرب، رغم صعوبات هذا الحوار ومعوقاته.

الأوبرا الثانية موسومة بـ <u>الام ادريانا</u> <u>aderiana mother</u> ألفها معلوف عام 2005، وعرضت في مهرجان باستي Bastille بفرنسا في 30مارس 2006 لحنها: كاجا سارايهو [KAJA SAARIHO] وأخرجها بيتر سيليرز [PETER SELLARS][2]، موضوعها مستمد من تاريخ قديم وهي مكون من سبعة مشاهد، مادتها الشعر الغنائي الغزلي، تحكي قصة أدريانا التي تحلم بأمير وسيم، لكنها تتزوج تسارغو وتطلق منه وتنجب له ولدا تسميه يونس [YONAS] ليلتقي بأبيه في الأخير.

« المشهد الأول: الغسق، حي متواضع، قبل الحرب.

سترخى أدريانا مستندة إلى حائط بمنزلها عند آخر النهار، وهي تغني أغنية قديمة ملئها الحنين والشهوانية.

أدريانا: عندما تغمض المدينة جفنيها/ أكشف عن صوتي/ صوتي الذي قطفته/ من حديقة خريفية/ لأرقده على صفحات كتاب/ صوتي الذي جلبته من البلاد/ في طيات شراشف من لون الكبريت/ صوتي الذي أخفيته داخل صدريتي/ تحت ثنايا قلبي...»[3]

والقاسم المشترك بين مختلف كتابات معلوف الروائية والمسرحية هو السمة التاريخية وتجسيده للتسامح بكل أشكاله، بنظرة مثالية حالمة، بالتركيز على ثنائية شرق/ غرب، مع البحث التاريخي الدقيق والدائم، وأحيانا الاعتماد على فكرة التسجيل اليومي أو الحوليات كما سبق الإشارة في <u>موانئ الشرق</u> <u>ليون الافريقي</u> وغيرهما.

والكتابة لديه تعدت الطابع الروائي إلى الطابع الفكري الفلسفي فأصدر كتاب <u>الهويات القاتلة</u> <u>les identités meurtieres</u> 1998، يثير فيه قضية مهمة شغلت العالم بأجمله شرقه وغربه، وهي قضية الهوية والانتماء.

أما ما يخص مشروعه الروائي القادم، فأمين معلوف يفكر في كتابة عمل روائي عن شخصية الأمير عبد القادر الجزائري الذي يجسد التسامح بأكمل صورة، ويقول عن ذلك سمير عطا الله: « حدثني مرة عن كتاب عن الأمير عبد القادر الجزائري وقال أنه سيعود للكتابة بالعربية قريبا».[4]

---

[1] جهاد فاضل: " أمين معلوف في مسرحيته الغنائية الجديدة الحب عن بعد". مرجع سابق. الموقع نفسه.

[2] ERIKA.M: "Amin Maalouf", "Aderiana Mother", <u>Navigation</u>, N°26, 04/05/2006, site: http://www.artslivres.com

[3] أمين معلوف: "التعامل مع التاريخ يفترض عدم تحريفه". حوار أجراه عبده وازن الحياة، <u>جريدة الحياة</u>، 2006/03/12، الموقع: http://www.ahrarsyria.com/art-3-3-1htm

[4] سمير عطا الله: "قارات باريس"، جريدة الشرق الأوسط، العدد: 9662، 2005/05/12، الموقع: http://www.awsat.com /leader.asp? section